TERTIA PARS SVMMÆ PHILOSOPHICÆ E. D. THOMÆ AQVINATIS DOCTORIS ANGELICI Doctrina.

Huic operi recens addita.

PARISIIS.

Apud PETRVM BILLAINE, viâ Iacobæâ, ſub ſigno Bonæ-Fidei.

M. DC XXXIX.

Cum Priuilegio, & Approbatione.

LECTORI
BENEVOLO.

ECCE tibi, Candide Lector, Philoſophiam Moralem, quam huic operi ideo additam voluimus, ne quid in eo quod deſiderares abeſſet. Hanc porro Phyſicæ poſtremam fecimus, tum vt locum ſæpius à ſancto Doctore ſibi adſcriptum haberet: tum quod in ea multa ſint haudquaquam intellectu facilia, quæque difficultatem faceſſant, niſi quis ad ea his quæ in libris de Anima docentur apprime eruditus acceſſerit: tum denique, vt materiæ ac rerum ſeruato ordine, poſtquam illic ex quibus & à quo ſis compertum habueris, hic quò tendas, quàue iter inſtes edocearis.

APPROBATIO R. P. GENERALIS.

EGo Fr. Carolus Faure Abbas Coadiutor Monaſterij Sanctæ Genouefæ, & Canonicorum Regularium Ordi. S. Auguſt. Congregationis Gallicanæ Præpoſitus Generalis, concedo, vt hic tractatus continens Philoſophiam Moralem D. Thomæ Doctoris Angelici huic operi à noſtra ſchola Philoſophica in vſum ſibi vindicato, recens additus, & Doctorum iudicio approbatus typis mandetur. In cuius fidem has literas manu noſtra ſubſcriptas, & officij noſtri ſigillo munitas dedimus Pariſiis die 20 Ianuarij. 1639.

Fr. Carolvs Favre.

APPROBATIO DOCTORVM.

NOs ſubſignati Sacræ facultatis Theolpgiæ Pariſienſis Doctores, teſtamur legiſſe, & diligenter examinaſſe tractatum cui Titulus eſt, Tertia pars Summæ Philoſophicæ E. D. Thomæ Doctoris Angelici Doctrina. In quo nihil deprehendimus quod aduerſetur Doctrinæ ſanctæ Eccleſiæ Catholicæ, Apoſtolicæ, Romanæ: in cuius rei fidem præſentibus ſubſcripſimus. die 7. Auguſti Ann. 1638.

A. Bachelier. A. Vavltier.

Legerunt inſuper & Approbarunt Le Moyne, & Morel doctores eiuſdem facultatis.

SVMMA PRIVILEGII A CHRISTIANISSIMO *Rege conceſsi.*

LVDOVICI XIII. Galliæ & Nauarræ Regis auctoritate ſancitum, & patentibus eius literis cautum, ne quis in regno ipſius aliiſue in locis eius ditioni ſubiectis intra decem proximos annos à die perfectæ primæ impreſſionis inchoandos ac numerandos, excudat, vendat, excudendum vendendumque quouis modo & ratione curet tractatum qui inſcribitur, *Tertia Pars Summæ Philoſophicæ E. diui Thomæ doctrina de Philoſophia Morali*, præter Petrvm Billaine Bibliopolam iuratum Pariſienſem, aut illos quibus ipſemet conceſſerit, ſub pœna confiſcationis librorum aliiſque pænis originali Diplomate contra delinquentes expreſſis. Datum Pariſiis 24 Septembris Anno 1638.

Sic ſignatum

De Mandagis Regis I. Matharel.

Perfecta fuit prima editio die prima Aprilis. 1639.

INDEX
QVÆSTIONVM
ET ARTICVLORVM
QVÆ IN HAC TERTIA
parte Summæ Philoſophicæ E. D. Thomæ Doctrina continentur.

QVÆSTIO I.

De Philoſophia morali qualis ſit & ad quæ ſe extenda, in quinque articulos diuiſa.

ARticulus 1. Vtrum ſubiectum Philoſophiæ Moralis ſit actio humana ordinata in finem.

Art. 2. V. Philoſophia Moralis recte diuidatur in Monaſticam, Oeconomicam, & Politicam.

Art. 3. V. Scientia ciuilis ſeu Politica præemineat omnibus ſcientiis actiuis.

Art. 4. V. Philoſophia Moralis ſit idem atque prudentia.

Art. 5. V. Philoſophia Moralis ſit ſcientia.

QVÆSTIO II.

De bono, in 3 articulos diuiſa.

Art. primus Vtrum Bonum recte definiatur id quod omnia appetunt.

Art. 2. V. Bonum habeat rationem cauſæ finalis.

Art. 3. V. Bonum recte diuidatur per honeſtum, vtile, & delectabile.

QVÆSTIO III.

De vltimo fine in communi, in quatuor articulos diuiſa.

Art. primus Vtrum ſit aliquis finis vltimus actionum humanarum.

Art. 2. V. Poſſit aliquis ſimul plures vltimos fines intendere.

Art. 3. V. Deus ſit vltimus finis.

Art. 4. V. Omnia appetant vltimum finem.

QVÆSTIO IV.

De fine obiectiuo ſeu beatitudine obiectiua.

Art. Vnicus. Vtrum Beatitudo conſiſtat in aliquo bono creato.

QVÆSTIO V.

De Beatitudine formali, in quinque articulos diuiſa.

Art. primus Vtrum Beatitudo formalis conſiſtat in operatione.

Art. 2. V. Beatitudo for. conſiſtat etiam in operatione ſenſitiuæ partis, an intellectiuæ tantum.

Art. 3. V. Beatitudo for. conſiſtat in operatione voluntatis.

Art. 4. V. Beatitudo for. conſiſtat in operatione intellectus.

QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario & circumſtantiis actuum humanorum in duos articulos diuiſa.

Art. primus Vtrum recte definiatur à Philoſopho voluntarium & inuoluntarium.

Art. 2. V. conuenienter enumerentur circonſtantiæ actuum humanorum.

QVÆSTIO VII.

De voluntate, in duos articulos diuiſa.

Articulus primus Vtrum aliqua potentia animæ moueat voluntatem.

Art. 2. V. Voluntas moueatur à ſolo Deo ſicut ab exteriori principio.

QVÆSTIO VIII.

De actibus à voluntate elicitis, in ſeptem articulos diuiſa.

Articulus primus, Vtrum recte aſſignentur actus à voluntate eliciti.

Art. 2. V. Intentio ſit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Art. 3. V. frui conueniat omnibus rebus.

Art. 4. V. Electio ſit appetitus conſiliatiuus.

Art. 5. V. Conſilium ſit inquiſitio rationis de omnibus quæ à nobis aguntur ad finem.

Art. 6. V. Conſenſus ſit actus appetitiuæ virtutis de iis quæ ſunt ad finem pertinens ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

Art. 7. V. Vſus ſit actus voluntatis eius quod eſt ad finem ſubſequens electionem.

QVÆSTIO IX.

De actibus à voluntate imperatis, in duos articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum imperare ſit actus rationis vel voluntatis.

Art. 2. V. Actus rationis, voluntatis, appetitus ſenſitiui & exteriorum membrorum imperentur.

QVÆSTIO X.

De bonitate & malitia actuum humanorum, in quatuor articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum conuenienter aſſignentur

diuerſæ bonitates actus.
Art.2.V.Sint aliqui actus indifferentes.
Art.3.V. Bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.
Art.4.V. Bonitas & malitia exterioris actus pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.

QVÆSTIO XI.

De Paſſionibus ſecundum ſe, in quatuor articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum paſſio ſit tantum in parte appetitiua ſenſitiua.
Art. 2. V. Contrarietas & diuerſitas inter paſſiones attendatur ſecundum bonum & malum.
Art. 3. V. Omnis paſſio ſit mala moraliter.
Art. 4. { 1. V. Paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis. 2. V. Amor ſit prima paſſionum. }

QVÆSTIO XII.

De paſſionibus concupiſcibilis, in quinque articulos diuiſa.

Articulus primus { 1. Vtrum amor ſit paſſio concupiſcibilis. 2. V. Habeat pro cauſa bonum, cognitionem, & ſimilitudinem. 3. V. Habeat pro effectibus vnionem, mutuam inhæſionem, extaſim, & zelum. }
Art.2.V. Odium ſit diſſonantia appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans & nociuum.
Art.3 V. Concupiſcentia ſit ſpecialis paſſio in appetitu ſenſitiuo.
Art. 4. V. Delectatio ſit paſſio in appetitu ſenſitiuo.
Articulus 5. Vtrum Triſtitia ſit paſſio appetitus concupiſcibilis.

QVÆSTIO XIII.

De Paſſionibus iraſcibilis, in tres articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum ſpes & deſperatio ſint paſſiones in iraſcibili.
Art.2. V. Timor & audacia ſint paſſiones in iraſcibili.
Art.3. V. Ira ſit ſpecialis paſſio vis iraſcibilis qua appetitur vindicta.

QVÆSTIO XIV.

De habitibus ſecundum ſe, in 7 articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum neceſſarij ſint habitus.
Art.2 V. Habitus recte definiatur diſpoſitio ſecundum quam bene vel male diſponitur diſpoſitum, aut ſecundum ſe aut ad aliud.
Art.3. V. Solæ facultates animæ ſpirituales ſint ſubiectum habitus.
Art.4. V. Habitus cauſentur ex actibus.
Art.5. V. Quilibet actus augeat habitum.
Art.6. V. Per actus ceſſationem diminuatur vel corrumpantur habitus.
Articulus 7. Vtrum habitus diſtinguantur ſecundum obiecta.

QVÆSTIO XV.

De virtutibus in communi in 6. articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum virtus ſit habitus.
Art.2. { 1. Vtrum voluntas. 2. V. potentia intellectiua. 3. V. Iraſcibilis & concupiſcibilis. 4 V. Potentiæ apprehenſiuæ. } ſint ſubiectum habitus
Articulus 3. Vtrum virtutes recte diſtinguantur.
Art. 4. Vtrum virtutes conſiſtant in medio.
Art. 5. Vtrum ſit connexio inter virtutes morales & intellectuales.
Art. 6. Vtrum virtus inſit nobis à natura.

QVÆSTIO XVI.

De virtute morali, in ſex articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum virtus moralis recte definiatur à Philoſopho.
Art.2. Vtrum virtus moralis ſit circa paſſiones.
Art.3. Vtrum virtus moralis ſit vna tantum.
Art.4. Vtrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diuerſa obiecta paſſionum.
Art. 5. Vtrum virtutes morales ſint connexæ.
Art. 6. Vtrum virtutes ſint æquales.

QVÆSTIO XVII.

De virtutibus Cardinalibus in genere, in duos articulos diuiſa.

Articulus primus. { 1. Vtrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales. 2. V. Sint tantum quatuor. }
Art. 2. Vtrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam ſicut ad principaliorem, & cauſam.

QVÆSTIO XVIII.

De ſynderesi, in tres articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum ſynderesis ſit potentia vel habitus.
Art 2. Vtrum ſynderesis poſſit peccare.
Art.3. Vtrum ſynderesis in aliquo extinguatur.

QVÆSTIO XIX.

De prudentia, in ſex articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum prudentia recte definiatur à Philoſopho habitus cum vera ratione actiuus &c.
Art.2. Vtrum ad prudentiam pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus.
Art.3 Vtrum recte aſſignentur partes integrales prudentiæ.
Art.4. Vtrum recte aſſignentur partes ſubiectiuæ prudentiæ.
Art.5. Vtrum recte aſſignentur partes potentiales prudentiæ.
Articulus 6. Vtrum recte enumerentur vitia oppoſita prudentiæ.

QVÆSTIO XX.

De iuſtitia, in quinque articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum iuſtitia recte definiatur à iuriſperitis perpetua & conſtans voluntas &c.

Index Quæſtionum.

Articulus 2.
- 1. Vtrum iuſtitia ſemper ſit ad alterum.
- 2. Vtrum ſit circa operationes.
- 3. Vtrum iuſtitiæ medium ſit medium rei.
- 4. Vtrum iuſtitia ſit præcipua inter virtutes morale.

Art. 3. Vtrum recte diuidatur iuſtitia in legalem, particularem ac Epikiam, & particularis in diſtributiuam & commutatiuam.

Art. 4. Vtrum recte aſſignentur virtutes iuſtitiæ annexæ.

Articulus 5. Vtrum aliquis poſſit pati iniuſtum volens.

QVÆSTIO XXI.

De fortitudine, in duos articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum recte definiatur fortitudo, virtus iraſcibilis non facile &c.

Articulus 2. Vtrum recte enumerentur partes fortitudinis.

QVÆSTIO XXII.

De temperantia, in duos articulos diuiſa.

Articulus primus. Vtrum temperantia recte definiatur virtus moderatiua concupiſcentiarum, & delectationum tactus.

Articulus 2. Vtrum conuenienter aſſignentur partes temperantiæ.

QVÆSTIO XXIII.

De virtute heroica.

Articulus vnicus. An ſit virtus heroica.

F I N I S.

Digitized by Google

TERTIA PARS
SVMMÆ
PHILOSOPHICÆ
ANGELICI DOCTORIS S. THOMÆ Aquinatis.

Huic operi recens addita.

QVONIAM ordo congruus addiſcendi eſt vt primo qui- 6 eth.l.7.
dem pueri Logicalibus inſtruantur, quia Logica docet l de cauſis. l.p.
modum totius Philoſophiæ. Secundò Mathematicis, quæ nec experientia indigent, nec imaginationem tranſcendunt. Tertiò autem Naturalibus, quæ etſi non excedunt ſenſum & imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in Moralibus, quæ requirunt experientiam, & animum à paſſionibus liberum. Ideo poſt conſiderationem eorum quæ ad Philoſophiam naturalem pertinent, ſequitur conſideratio eorum circa quæ verſatur Philoſophia Moralis.

QVÆSTIO PRIMA.

De Philoſophia Morali, qualis, & ad quæ ſe extendat.

in pro- mo. Et vt intentio noſtra debito ordine procedat, neceſſarium eſt primo inueſtigare de ipſa Philoſophia Morali qualis ſit & ad quæ ſe extendat.

CIRCA QVÆ QVÆRVNTVR QVINQVE.

Primo. Vtrum ſubiectum Philoſophiæ Moralis ſit actio humana ordinata in finem.

2 *Vtrum Philoſophia Moralis recte diuidatur in Monaſticam, Oeconomicam, & Politicam.*

3 *Vtrum ſcientia ciuilis ſeu Politica, præmineat omnibus ſcientiis actiuis.*

4 *Vtrum Philoſophia Moralis ſit idem atque prudentia.*

5 *Vtrum Philoſophia Moralis ſit ſcientia.*

ARTICVLVS I.

Vtrum ſubiectum Philoſophiæ Moralis ſit actio humana ordinata in finem.

VIdetur quod actio humana ordinata in finem non ſit ſubiectum Philoſophiæ Moralis; dicitur enim primo metaph. ſapientis eſt ordinare, ſed Philoſophia Moralis non eſt ſapientia, cum ipſa ſapientia pertineat ad Metaphyſicam, vt ibidem dicit Philoſophus, ergo non eſt Philoſophiæ Moralis ordinare actionem humanam in finem. [p.met.l.2. l.1.&2.]

2 Præterea finis pertinet ad ſubiectum Philoſophiæ Moralis, agit enim de illo, ſed actio humana non eſt finis, cum potius ipſa ſit ad finem, ergo ſubiectum Philoſophiæ Moralis non eſt actio humana. [1 Eth.l.4.5. & ſeq.1.2.q 8.in proœ.]

3 Præterea actus humani ſunt circa bonum vt finem: ſed Philoſophia Moralis cum ſit perfectio intellectus non eſt circa bonum, ſed potius circa verum, ergo ſubiectum Philoſophiæ Mora- [ibidem. 1.2.q.18.a.4 c.]

lis non eſt actio humana quæ verſatur circa bonum.

i Eth.l.p. Sed contra eſt, quod dicit Philoſophus 2.Eth. quod huius doctrinæ finis eſt non cognitio ſed actus.

ibid. Reſpondeo dicendum, quod Philoſophiæ Moralis ſubiectum neceſſe eſt eſſe actionem humanam ordinatam in finem. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod inuenitur duplex ordo in rebus, vnus quidem partium alicuius totius, ſeu alicuius multitudinis ad inuicem, ſicut partes domus ordinantur ad inuicem. Alius eſt ordo rerum in finem & hic ordo eſt principalior quam primus. Nam vt Philoſophus dicit, 2. metaph. ordo partium exercitus ad inuicem eſt propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Eſt enim quidam ordo quem ratio non facit, ſed ſolum conſiderat, ſicut eſt ordo rerum naturalium. Alius eſt ordo quem ratio conſiderando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus ſuos ad inuicem, & ſigna conceptuum, quæ ſunt voces ſignificatiuæ. Tertius eſt ordo quem ratio conſiderando facit in operationibus voluntatis. Quartus eſt ordo quem ratio conſiderando facit in exterioribus rebus quarum ipſa eſt cauſa, ſicut in arca & domo. Et quia conſideratio rationis per habitum perficitur, ſecundum hos diuerſos ordines quos proprie ratio conſiderat ſunt diuerſæ ſcientiæ. Nam ad Philoſophiam naturalem pertinet conſiderare ordinem rerum quem ratio humana non facit, ſed ſolum conſiderat. Ita quod ſub naturali Philoſophia comprehendamus & metaphyſicam; Ordo autem quem ratio conſiderando facit in proprio actu pertinet ad rationalem Philoſophiam, cuius eſt conſiderare ordinem partium orationis ad inuicem, & ordinem principiorum ad inuicem, & ad concluſiones. Ordo autem quem ratio conſiderando facit in rebus exterioribus conſtitutis per rationem humanam pertinet ad mechanicas. Ordo autem actionum voluntatis pertinet ad conſiderationem Moralis Philoſophiæ. Sic ergo Moralis Philoſophiæ circa quam verſatur præſens intentio proprium eſt conſiderare actiones humanas ſecundum quod ſunt ordinatæ ad inuicem & ad finem. Dico autem actiones humanas quæ procedunt à voluntate hominis ſecundum ordinem rationis. Nam ſi quæ actiones in homine inueniuntur quæ non ſubiacent voluntati & rationi, non dicuntur proprie humanæ, ſed naturales, ſicut patet de actionibus animæ vegetatiuæ, quæ nullomodo cadunt ſub conſideratione Moralis Philoſophiæ. Sic igitur ſubiectum Philoſophiæ Moralis eſt actio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout eſt voluntariè agens propter finem.

2.1 q.45 a 1. c.p p.q p. a,6.c.q.2. Prolog.ib. 1 diſt,ad Annibal. 3.met.l.4. Ad primum ergo dicendum, quod ſapiens multipliciter dicitur, vno modo ſimpliciter, alio modo ſecundum quid ſeu in aliquo genere; ſapiens ſimpliciter dicitur qui cognoſcit cauſam altiſſimam ſimpliciter, ſapiens vero ſecundum quid, ſeu in aliquo genere, qui cognoſcit cauſam altiſſimam illius generis, vt in genere ædificij artifex qui diſponit formam domus dicitur ſapiens & architector reſpectu inferiorum artificum qui dolant ligna; Vnde dicitur ſapiens rerum humanarum qui conſiderat finem illarum vt dicit Philoſophus 1. Eth.

2 Eth.l.7. 6 Eth.l.7. Procem. in lib ſent. a.4.c. Ad ſecundum dicendum, quod ſubiectum habet ad ſcientiam adminus tres comparationes. Prima eſt quod quæcunque ſunt in ſcientia debent contineri ſub ſubiecto. Secunda eſt quod ſubiecti cognitio principaliter attenditur in ſcientia. Tertia eſt quod per ſubiectum diſtinguitur ſcientia ab omnibus aliis. Secundum primam ergo comparationem finis poteſt dici ſubiectum huius ſcientiæ, 6 Eth.l.1 non autem ſecundum ſecundam & tertiam. Vel d p q.a dic, quod factionis quidem quæ pertinet ad artem c.1.c.g finis eſt aliquid alterum ab ipſa factione: ſed finis 9.met.l.1 actionis non ſemper eſt aliquid alterum ab actione, quia quandoque Eupraxia, id eſt bona actio eſt ſibi finis, quod tamen non eſt ſemper, nihil enim prohibet actionem ordinari ad aliam ſicut ad finem, ſicut conſideratio effectuum ordinatur ad conſiderationem cauſæ. Finis autem eſt bonum vniuſcuiuſque: & ſic patet quod bonum actionis eſt in ipſo agente, & per conſequens Philoſophia Moralis quæ eſt circa actiones humanas poteſt eſſe circa finem earum.

Ad tertium dicendum, quod bonum & verum p.p.q.7 ad 1. ſe inuicem includunt. Nam verum eſt quoddam bonum, alioqui non eſſet appetibile: & bonum eſt quoddam verum, alioqui non eſſet intelligibile: Vnde licet Philoſophia Moralis verſetur circa bonum, cum omne bonum ſit verum nihil impedit quominus ſit perfectio intellectus.

ARTICVLVS II.

Vtrum Philoſophia Moralis recte diuidatur in Monaſticam, Oeconomicam & Politicam.

Videtur quod Philoſophia Moralis non recte diuidatur in Monaſt. Oecon. Pol. Omnis enim 1 phy l. habitus intellectiuus eſt tantum circa vniuerſalia, cum intellectus ſit vniuerſalium, ſenſus autem particularium, vt dicit Philoſophus 1. phyſ. t. 47. ſed 1.Eth l. p Monaſtica verſatur circa ſingularia, ergo Philoſophia Moralis non recte diuiditur in Monaſticam, &c.

2 Præterea Philoſophia Moralis eſt circa actio- a. præced. nes humanas vt dictum eſt; Sed actiones humanæ ſunt, ſingularium, non alicuius communitatis qualis eſt Oeconomica & Politica, ergo Philoſophia Moralis non recte diuiditur in Monaſt. Oeconomicam & Politicam.

3 Præterea quæcunque differunt ſolum mul- 6.Eth.l.6. titudine & paucitate, non differunt ſpecie, quia p.pol.l.p. differentia quæ eſt ſecundum magis & minus non diuerſificat ſpeciem: ſed prædicta regimina ſcilicet Oeconomica & Politica differunt ſolum multitudine & paucitate, quod ſic manifeſtatur. Si enim communitas quæ regitur ſit paucorum ſicut in aliqua parua domo ille qui præeſt dicitur paterfamilias ad quem pertinet deſpoticus principatus; ſi autem ſit adhuc plurium, ita quod non ſolum contineat ſeruos, ſed etiam multitudinem liberorum, dicitur ille qui præeſt Oeconomus; ſi autem ſit adhuc plurium, puta non ſolum eorum qui ſunt vnius domus, ſed etiam vnius ciuitatis, tunc dicitur regimen Politicum aut legale, igitur Philoſophia Moralis non recte diuiditur in Oeconomicam & Politicam, omnis enim diuiſio fieri debet in diuerſa ſpecie.

Sed contra eſt, quod Philoſophia Moralis verſatur p.pol. l.p. circa actiones humanas, vt dictum eſt: actiones autem humanæ vel ſunt hominis in ordine ad ſe, in quarum ſcilicet particularis eſt: vel in ordine ad alios, inquantum ſcilicet eſt pars alicuius communitatis:

communitas autem duplex eſt ſcilicet œconomica & Politica: igitur recte diuiditur Philoſophia Moralis in Monaſt. Oeco & Pol.

p Eth. l. p. Reſpondeo dicendum, quod homo naturaliter eſt animal ſociale vt pote qui indiget ad vitam ſuam multis quæ ſibi ipſe ſolus præparare non poteſt, vnde conſequens eſt quod homo naturaliter ſit pars alicuius multitudinis per quam præſtetur ſibi auxilium ad bene viuendum, quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quæ ſunt vitæ neceſſaria ſine quibus præſens vita tranſigi non poteſt, & ad hoc auxiliatur homini domeſtica multitudo cuius eſt pars. Nam quilibet homo à parentibus habet generationem & nutrimentum & diſciplinam: & ſimiliter ſinguli qui ſunt partes domeſticæ familiæ ſe inuicem iuuant ad neceſſaria vitæ. Alio modo iuuatur homo a multitudine cuius eſt pars ad vitæ ſufficientiam perfectam, ſcilicet vt homo non ſolum viuat ſed & bene viuat, habens omnia quæ ſibi ſufficiunt ad vitam: & ſic homini auxiliatur multitudo ciuilis cuius ipſe eſt pars, non ſolum quantum ad corporalia, prout ſcilicet in ciuitate ſunt multa artificia ad quæ vna domus ſufficere non poteſt, ſed etiam quantum ad Moralia, inquantum ſcilicet per publicam poteſtatem coercentur inſolentes iuuenes metu pœnæ, quos paterna monitio corrigere non valet. Sciendum autem eſt quod hoc totum quod eſt ciuilis multitudo, vel domeſtica familia habet ſolam vnitatem ordinis, ſecundum quam non eſt aliquid ſimpliciter vnum & ideo pars eius totius poteſt habere operationem quæ non eſt operatio totius, ſicut miles in exercitu habet operationem quæ nõ eſt totius exercitus: habet nihilominus & ipſum totum aliquam operationem quæ non eſt propria alicuius partium, ſed totius, puta conflictus totius exercitus: & tractus nauis eſt operatio multitudinis trahentium nauem. Eſt autem aliquod totum quod habet vnitatem non ſolum ordine ſed compoſitione aut colligatione, vel etiam continuitate: ſecundum quam vnitatem eſt aliquid vnum ſimpliciter, & ideo nulla eſt operatio quæ non ſit totius, in continuis enim idem eſt motus totius & partis. Et ſimiliter in compoſitis vel colligatis operatio partis principaliter eſt totius, & ideo oportet quod ad eandem ſcientiam pertineat talis conſideratio & totius & partis eius. Non autem ad eandem ſcientiam pertinet conſiderare totum quod habet ſolam ordinis vnitatem & partes ipſius: Et inde eſt quod Moralis Philoſophia in tres partes diuiditur quarum prima conſiderat operationes vnius hominis ordinatas ad finẽ quæ vocatur Monaſtica: ſecunda autem conſiderat operationes multitudinis œconomicæ quæ vocatur œconomica: Tertia autem conſiderat operationes multitudinis ciuilis, quæ vocatur Politica.

op. 43. c. 6. Ad primum ergo dicendum, quod intellectus eſt quidem immediatè vniuerſalium ſed poteſt etiam fieri ſingularium per extenſionem apprehenſi: electio enim particularis operabilis eſt quaſi concluſio

p p. q. 86. a. p ad 2. 7. ſyllogiſmi intellectus practici vt dicitur in 7. Eth. Ex vniuerſali autem propoſitione directe non poteſt cõcludi ſingularis niſi mediante aliqua propoſitione ſingulari aſſumpta: Vnde vniuerſalis ratio intellectus practici non mouet niſi mediante particulari apprehenſione ſenſitiuæ partis, vt dicitur 3. de Anima. t. 58.

22. q. 61. a p. c p. 2. q. 96 a 4. c. in c. Ad ſecundum dicendum, quod vnuſquiſque ſingularis homo eſt pars communitatis, pars autem id quod eſt, eſt totius: Vnde operationes partis quatenus pars eſt: ſunt operationes totius, vt dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in aliis rebus ad cognitionem totius neceſſe eſt diuidere compoſitum vſque ad incompoſita, ideſt vſque ad indiuiſibilia quæ ſunt minimæ partes totius: puta ad cognoſcendam orationem neceſſe eſſe diuidere vſque ad litteras, & ad cognoſcendum corpus naturale mixtum, neceſſe eſt diuidere vſque ad elementum: Sic ſi conſideremus ex quibus ciuitas componatur, magis poterimus videre de præmiſſis regiminibus quid vnumquodque ſit ſecundum ſe & quid differant ab inuicem. In omnibus enim ita videmus quod ſi quis inſpiciat res ſecundum quod oriuntur ex ſuo principio, optimè poterit in eis contemplari veritatem, & hoc ſicut eſt verum in aliis rebus ita etiam eſt verum in iis de quibus intendimus, ad quod conſiderandum eſt, quod ad cognitionem compoſitorum primo opus eſt via reſolutionis vt ſcilicet diuidamus compoſitum vſque ad indiuidua, poſtmodum vero neceſſaria eſt via compoſitionis vt ex principiis indiuiſibilibus iam notis diiudicemus de rebus quæ ex principiis cauſantur. Sciendum eſt igitur quod communicatio multarum perſonarum in actibus in ordine ad aliquem finem facit communitatem: & quia eorum quæ ſunt ad finem ratio ſumitur ex fine, ideo ſecundum diuerſitatem finis, ſumitur diverſa ratio communitatis, Si ergo communicatio in actibus & combinatio perſonarum fiat liberorum cauſa, erit communitas œconomica & hæc naturalis, & quia natura non ſolum intendit generationem, ſed etiam quod generata ſaluentur: quod contingit in hominibus per communicationem principantis & ſubiecti, vt oſtendit Philoſophus p. Pol. per hoc quod ille eſt naturaliter principans & Dominus qui ſuo intellectu poteſt præuidere ea quæ congruunt ſaluti, puta cauſando proficua & repellendo nociua; ille autem qui poteſt per fortitudinem corporis implere opus quod ſapiens mente præuidet, eſt naturaliter ſubiectus & ſeruus, ideo ex hac communicatione fit communitas deſpotica quæ pertinet ad œconomicam ſecundum quod ad eumdem finem tendit. Deinde vero ſecundum Philoſophum p. Politica actuum humanorum quidam ſunt quotidiani, ſicut comedere, calefieri ad ignem, & alia huiuſmodi: quidam autem non ſunt quotidiani, ſicut mercari pugnare & alia huiuſmodi: naturale eſt autem hominibus vt in vtroque genere operum ſibi communicent ſe inuicém iuuantes, & ideo nihil eſt aliud domus quam quædam communitas ſecundum naturam conſtituta in omnem diem, id eſt ad actus qui occurrunt quotidie agendi; at vicus qui ex pluribus domibus conſtituitur non eſt communitas conſtituta in diem, ſed eſt inſtituta gratia vſus non diurnalis, illi enim qui ſunt conuicanei non communicant ſibi in actibus quotidianis in quibus communicant illi qui ſunt vnius domus, vnde potius ad communitatem ciuilem pertinet ſecundum quod ad eius finem ordinatur qui eſt quod homo habeat ſufficienter quidquid eſt neceſſarium ad vitam: talis autem communitas eſt ciuitas: eſt enim de ratione ciuitatis quod in ea inueniantur omnia quæ ſufficiunt ad vitam humanam, & propter hoc ſicut vicus conſtituitur ex pluribus domibus, ita ciuitas conſtat ex pluribus vicis in quorum vno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, & ſic de aliis. Sic ergo patet quo modo ſecundum diuerſos fines œconomica & Politica ſpecie diſtinguuntur.

Marginal notes (right): 1. pol. in proœ. ibidem l. p. — p. 2. proœ. q p. & q. 102. a p. corp. — p. pol l. p.

ARTICVLVS III.

Vtrum ſcientia ciuilis præemineat cæteris ſcientiis actiuis.

6 Eth.l.p. Videtur quod ſcientia ciuilis non præmineat cæteris ſcientiis actiuis ſcilicet Oeconomicæ & Monaſticæ, Philoſophus enim in 6. Ethic. expreſſe refellit ſententiam aſſerentium Politicam eſſe ſcientiam præſtantiſſimam.

p.Eth.l.2. 2 Præterea illa ſcientia inter operatiuas eſt præſtantiſſima, quæ conſiderat optimum & vltimum finem: ſed hunc conſiderat monaſtica; nam Philoſophus in p.Eth. determinat de illo, ergo ſcientia ciuilis non præeminet monaſticæ.

ibidem. Sed contra eſt, quod Philoſophus p. Ethic. c.2. ciuilem ſcientiam dignitate præfert aliis ſcientiis operatiuis.

ibidem. 2 Præterea inter ſcientias operatiuas illa præeminet aliis, quæ eſt architectonica; ſed hæc eſt ciuilis, nam præcipit illis, & quantum ad vſum & quantum ad determinationem actus, & ijſdem vtitur ad ſuum finem, id eſt ad commune bonum ciuitatis, ergo ciuilis præeminet omnibus ſcientiis actiuis.

2.2.q.4.a.11. ad 3. 3 Præterea quandocunque diuerſi fines, quorum vnus ordinatur ad alium requirunt diuerſos habitus; habitus qui ordinatur ad vltimum finem, eſt principalior cæteris: ſed fines monaſticæ & œconomicæ ita ſe habeat reſpectu finis Politicæ, ergo hæc eſt principalior & dignior cæteris.

p.Eth.l.2. Reſpondeo dicendum, quod ciuilis inter omnes ſcientias actiuas eſt principaliſſima; cuius ratio ſumi poteſt ex duobus. Primo quidem ex ipſa ratione proprij finis manifeſtum eſt enim quod vnaquæque cauſa tanto prior eſt & potior, quanto ad plura ſe extendit: vnde & bonum quod habet rationem cauſæ finalis, tanto potius eſt, quanto ad plura ſe extendit: & ideo ſi idem bonum eſt vni homini & toti ciuitati, multo videtur maius & perfectius procurare, & ſaluare illud quod eſt bonum totius ciuitatis, quam id quod eſt bonum vnius hominis: nam licet pertineat ad amorem qui debet eſſe inter homines quod homo conſeruet bonum etiam vni ſoli homini, multo tamen melius & diuinius eſt quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multæ vnitates continentur: hoc autem bonum quod eſt commune vni, vel pluribus ciuitatibus intenditur a ſcientia ciuili; vnde ad ipſam maxime pertinet conſiderare finem vltimum humanæ vitæ: cæterarum enim ſcientiarum bona ad pauciora ſe extendunt: Secun-

p.poſt.l.p. p.Eth.l.p. do idem probari poteſt ex ipſa multitudine cuius bonum conſiderat ciuilis, quæ eſt ciuitas: hæc enim eſt principaliſſimum eorum quæ humana ratione conſtitui poſſunt, & ſpectat ad ſcientias operatiuas; nam ad ciuitatem referuntur omnes communitates humanæ, & per conſequens & communitas pertinens ad conſiderationem œconomicæ: & cum quilibet homo in particulari ſit pars ciuitatis ad eandem etiam refertur conſideratio cuiuſlibet hominis. Quare neceſſe eſt dicere, quod ſcientia ciuilis eſt longe dignior reliquis ſcientiis actiuis.

l.c.in ob. Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de Politica per comparationem ad omnes ſcientias etiam ſpeculatiuas, nam ibidem ſubdit, quod cum vita ſit dignior alia ratione dignioris obiecti, ſi præter hominem nullum eſſet ens ipſo diuinius, Politica præferenda eſſet aliis. Quia tamen homine ſunt alia digniora longe, & diuiniora, circa quæ verſatur ſapientia, ideo hæc, non illa, eſt inter ſcientias omnes præſtantiſſima.

Ad ſecundum dicendum, quod conſideratio vltimi finis pertinet ad ciuilem, nihilominus tamen de illo determinatur in p. lib. Eth. quia doctrina illius libri continet prima elementa ſcientiæ Politicæ. l.c.in ob.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Philoſophia Moralis ſit idem atque prudentia.

Videtur quod Philoſophia Moralis ſit idem atque prudentia, patitur enim eandem diuiſionem, ſcilicet in monaſticam, œconomicam, & ciuilem ſeu legiſpoſitiuam vt dicit Philoſophus 6 Ethic. p.Eth.l.p. art.p.huius p.partis 11. q.50.a.1. 3.6. Eth.l.7.

2 Præterea prudentia eſt recta ratio agibilium vt dicit Philoſophus 6. Ethic. ſed Philoſophia Moralis eſt eiuſmodi, ergo Philoſophia Moralis idem videtur eſſe atque prudentia. 6.Eth.l.12. 4.11.3.17. a.1.c.

3 Præterea Philoſophus 6. Eth. diuidit virtutes intellectuales in artem, ſcientiam, prudentiam, ſapientiam & intellectum: ſed Philoſophia Moralis, neque eſt ars, cum ars ſit factibilium vt dicit Philoſophus ibidem; neque ſcientia, cum ipſa ſit ſpeculabilium: neque ſapientia, cum ipſa ſit rerum per altiſſimas cauſas, vt dicitur p. met. neque intellectus, cum ipſe ſit primorum principiorum, ergo eſt prudentia. 6.Eth.l.3.4. 5.6.7. 1 met.l.1.

Sed contra eſt, quod prudentia numquam eſt ſine virtute Morali, ſed Philoſophia Moralis ſæpe eſt ſine virtute Morali, ergo non eſt idem atque prudentia. p.Eth.l.2. p.2.q.58.a. 5.c.

Reſpondeo dicendum, quod prudentia dicit duo, ſcilicet rectam rationem agibilium, ratione cuius eſt in intellectu, & rectitudinem appetitus, ratione cuius eſt in appetitu: ſecundum ergo primum eſt idem ac Philoſophia Moralis, nihil enim eſt aliud prudentia ſecundum quod eſt in intellectu, quam ſcientia actiua: ſecundum autem ſecundum, quatenus ſcilicet eſt in appetitu, diſtinguitur à Philoſophia Morali: omnia igitur quæ dicuntur de prudentia, & per quæ ipſa diuiditur, in tantũ ſunt ſpecies prudentię, inquantum non in ratione ſolum conſiſtunt, ſed habẽt aliquid in appetitu, inquantum enim ſunt in ſola ratione, dicuntur quędam ſcientiæ practicæ, ſcilicet Ethica, ſeu monaſtica, œconomica, & Politica. Vnde patet ſolutio ad obiecta, reuocatur enim Philoſophia Moralis ad habitum prudentiæ ſecundum quod eſt in intellectu. 6.Eth.l.7.

ARTICVLVS V.

Vtrum Philoſophia Moralis ſit ſcientia.

Videtur quod Philoſophia Moralis non ſit ſcientia: ſcientia enim eſt vniuerſalium, vt dicit Philoſophus p. poſt ſed Philoſophia Moralis eſt ſingularium, cum ſit circa actus humanos, vt dictũ eſt, ergo. p.poſt.l.44. 6.Eth.l.3.& 6.

2 Præterea Philoſophia Moralis reducitur ad prudentiam, vt dictum eſt: ſed prudentia non eſt ſcientia, ergo. art.præced. c.

3 Præterea ſcientia eſt de iis quæ non contingit aliter ſe habere, ſed contingit actus humanos aliter ſe habere, ergo Philoſophia Moralis non eſt ſcientia. p.poſt.l.44. p.Eth.l.3.

Sed contra eſt, quod Philoſophus 6. met. diuidit ſcientiam practicam in factiuam & actiuam: ſed ſcientia actiua non eſt alia quam Philoſophia Moralis, cum in moralibus faciat tantum mentionem trium actiuarum ſcientiarum, ſcilicet monaſticæ, œconomicæ & Politicæ. 6.met.l.p. p.Eth.l.2. p.pol.l.p. 6.Eth.l.7.

[6 Eth.l.7. 22.q.48.a vnic.c.] Reſpondeo dicendum, quod huius quæſtionis ſolutio iam ex parte patet ex præcedenti articulo: cum enim recta ratio agibilium prout præciſe eſt in intellectu ſit Philoſophia Moralis; ſecundum quod illa ratio recta procedit ex veris, neceſſariis, & euidentibus, ſecundum hoc neceſſe eſt, Philoſophiam Moralem eſſe ſcientiam. Quod autem procedere poſſit ex veris, neceſſariis & euidentibus ſic manifeſtatur. Omnis enim deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur vt prima: [22 q 47.a. 3.c.] ſed tamen hoc aliter & aliter ſe habet in diuerſis ſcientiis: quædam enim principia conſiderantur inductione quæ eſt ex particularibus imaginariis, vt in mathematica vel arithmetica: [p Eth l.11.] quædam accipiuntur ſenſu, vt in phyſica: quædam per experientiam quandam ſicut in artibus: experimentum enim eſt ex collatione plurium ſingularium in memoria receptorum, ex multis autem [p.met l.p.] experimentis apprehenſis fit vniuerſalis acceptio de omnibus ſimilibus quæ dicitur ars: quædam autem habentur conſuetudine vt in Moralibus: at præter illa quæ in Moralibus per conſuetudinem, [22.q 47.a. 3.c.] vel etiam per inuentionem vel per diſciplinam accipiuntur, ſunt & alia his priora vniuerſalia, naturaliter nota quæ ſumuntur ex fine. qui ſic ſe habet in appetibilibus & operabilibus, ſicut ſe habet principium in intelligibilibus; finis autem vel appetitus qui eſt circa finem duobus modis ſe habet circa [12.q.47.a. 1.c p.2 3 8. 22.c 22 q. 4 2 3 & 4 3.Eth.l.2 5 6 8.] intellectum practicum, ſcilicet vt menſurans & regulans & vt menſuratus ſeu regulatus: quia enim finis eſt nobis determinatus à natura, vt dicitur 3. Ethic. ea autem quæ ſunt ad finem, non ſunt nobis determinata à natura, ſed per rationem inueſtiganda ideo rectitudo appetitus per reſpectum ad finem eſt menſura veritatis in ratione practica, inquantum [12.q 115.a.2 c.] naturales inclinationes principia ſunt omnium ſuperuenientium: & ſecundum hoc determinatur veritas rationis practicæ. eaque infallibilis & neceſſaria ſecundum concordiam ad appetitum rectum: ipſa autem veritas rationis practicæ eſt regula rectitudinis appetitus, circa ea quæ ſunt ad finem ſic ergo patet, quod in ratione practica, eſt deducere certas & infallibiles concluſiones, per reſpectum ad opus ex primis naturaliter notis.

[3.met l.15. in fine.] Ad primum ergo dicendum, quod de ſingularibus eſt etiam ſcientia ſecundum vniuerſales eorum rationes per intellectum apprehenſas. Vel dic, quod [3.c.g. & 75. 121.7.] hæc eſt differentia inter ſpeculatiuam cognitionem & practicam, quod cognitio ſpeculatiua, & ea quæ ad ipſam pertinent, perficiuntur in vniuerſali ea vero quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis ſpeculatiuæ eſt veritas, qua primo & per ſe in immaterialibus conſiſtit, & in vniuerſalibus; finis vero practicæ eſt operatio quæ eſt circa ſingularia.

[22 q.47 a. 15 c q.48 a. vnic. c. a. præced & in hoc art.] Ad ſecundum dicendum, quod prudentia ſecundum quod eſt in intellectu præciſe, eſt ſcientia practica, habet enim ſua principia vniuerſalia.

[p Eth.l.3. 6 Eth.l.7.] Ad tertium dicendum, quod Philoſophia Moralis eſt vniuerſalium & ſingularium: ſecundum quod eſt vniuerſalium, non contingit eam aliter ſe habere: deducitur enim ex primis naturaliter notis, vt [in corp. art.] dictum eſt: quatenus vero eſt ſingularium, contingit eam aliter ſe habere. Vel dic, quod [6 Eth.l.p.] contingentia dupliciter cognoſci poſſunt vno modo ſecundum rationes vniuerſales, alio modo ſecundum quod ſunt in particulari: vniuerſales quidem igitur rationes contingentium immutabiles ſunt, & ſecundum hoc de his demonſtrationes dantur, & ad ſcientias demonſtratiuas pertinet eorum cognitio: alio modo poſſunt ſumi contingentia ſecundum quod ſunt in particulari; & ſic variabilia ſunt, nec cadit ſuper eas intellectus, niſi mediantibus potentiis ſenſitiuis.

QVÆSTIO II.

De Bono.

Quia igitur principalis intentio huius doctrinæ eſt cognitionem actuum humanorum tradere, & non ſolum ſecundum quod in ſe ſunt, ſed etiam ſecundum quod ad finem ordinantur, ideo ad huius Doctrinæ expoſitionem intendentes primo tractabimus de fine actuum humanorum. Secundo de actibus humanis.

Conderatio autem de fine quadripartita erit: Primo namque conſiderabimus de bono quod cum fine conuertitur: Secundo de fine vltimo ſecundum ſe: tertio de vltimo fine obiectiuo: Quarto de fine vltimo formali.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR TRIA.

Primo Vtrum bonum recte definiatur id quod omnia appetunt.

2 *Vtrum bonum habeat rationem cauſæ finalis.*

3 *Vtrum bonum recte diuidatur per honeſtum, vtile & delectabile.*

ARTICVLVS I.

Vtrum bonum recte definiatur, id quod omnia appetunt.

Videtur quod bonum non recte definiatur, id quod omnia appetunt, ſi enim omnia bonum appeterent, ſequeretur cum vnum, verum, bonum æqualiter cum ente conuertantur, quod omnia appeterent vnum & verum, quod falſum eſt, ergo [q.22.de ver. a.p.arg.5.]

2 Præterea ſecundum Philoſophum quidam habentes rationem rectam contra rationem operantur, non autem operantur, niſi appeterent vel vellent; quod autem eſt contra rationem eſt malum: ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum. [ibid arg. 6. 2.d.39 q.2 a.p.3.5.]

3 Præterea ſecundum Boëtium in lib. de Hebd. vnumquodque appetere dicitur aliquid inquantum eſt ſibi ſimile, ſi igitur res aliqua appetit bonum oportet quod ſit ſimilis bono, cum autem ſimilia ſint quorum eſt qualitas & forma vna, oportet formam boni eſſe in appetente bonum, ſed non poteſt dici quod ſit ibi ſecundũ eſſe naturæ, quia iam vlterius bonum non appeteret: quod enim habet aliquid, iã non appetit illud, ergo oportet, quod in appetente bonũ forma boni præexiſtat per modum intentionis, ſed in quocunque eſt aliquid per hunc modum, eſt cognoſcens, ergo appetitus boni non poteſt eſſe niſi in cognoſcentibus; ergo non omnia appetunt bonum. [q.21.de ver. a.p arg.3. op.69.]

Sed contra eſt, quod dicit Philoſophus p. Eth. quod veteres bene enuntiauerunt bonum quod omnia appetunt, [p.Eth.l.p.]

Reſpondeo dicendũ, quod bonum numeratur [ibidem.]

inter prima, adeo quod ſecundum Platonicos, bonum eſt prius ente: ſed ſecundum rei veritatem bonum cum ente conuertitur: prima autem non poſſunt notificari per aliqua priora, ſed notificantur per poſteriora, ſicut cauſæ per proprios effectus: cum autem bonum proprie ſit motiuum appetitus deſcribitur bonum per motum appetitus, ſicut ſolet manifeſtari vis motiua per motum, & ideo dicit Philoſophus p. Ethic. quod veteres bene enunciauerunt bonum quod omnia appetunt: quod intelligendum eſt non tantum de habentibus cognitionem, ſed etiam de iis quæ ſunt cognitionis expertia.

q.21 ver.a p c.c.3 g.16. ratione 4. 2.phyſ.l.t2. 13.14.15. 6.met.l.5. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod quidam antiqui Philoſophi poſuerunt effectus aduenientes in natura, ex neceſſitate præcedentium cauſarum prouenire, non ita quod cauſæ naturales eſſent hoc modo diſpoſitæ propter conuenientiam talium effectuum; quod Philoſophus ex hoc improbat, quod ſecundum hoc huiuſmodi conuenientiæ & vtilitates, ſi non eſſent aliquo modo intentæ caſu prouenirent, & ſic non acciderent in maiori parte, ſed in minori, ſicut & cætera quæ caſu accidere dicimus: vnde neceſſe eſt dicere quod omnes res naturales ſunt ordinatæ & diſpoſitæ ad ſuos effectus conuenientes: dupliciter autem contingit aliquid ordinari & dirigi in aliquid ſicut in finem: vno modo per ſe ipſum, ſicut homo qui ſeipſum dirigit ad locum quò tendit, alio modo ab altero, ſicut ſagitta quæ a ſagittante dirigitur ad determinatum locum: per ſe quidem in finem dirigi non poſſunt, niſi illa quæ finem cognoſcunt, oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit: ſed ab alio poſſunt dirigi in finem determinatum, quæ finem non cognoſcunt: ſed hoc dupliciter contingit, quandoque enim id quod dirigitur in finem ſolummodo mouetur & impellitur à dirigente, ſine hoc quod aliquam formam à dirigente conſequatur propter quam ei competat talis inclinatio, vel directio: & talis inclinatio eſt violenta: ſicut ſagitta inclinatur à ſagittante ad ſignum determinatum: aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem conſequitur a dirigente vel mouente aliquam formam, per quam ſibi talis inclinatio competat, vnde & talis inclinatio erit naturalis, quaſi habens principium naturale, ſicut ille qui dedit lapidi grauitatem, inclinauit ad hoc quod deorſum naturaliter feratur, per quem modum generans eſt motor in grauibus & leuibus ſecundum Philoſophum in 8 phyſ. & per hunc modum omnia naturalia in ea quæ eis conueniunt ſunt inclinata, habentia in ſeipſis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis eſt, ita vt quodammodo ipſa vadant, & non ſolum ducantur in fines debitos: violenta enim tantummodò ducuntur quia nihil conferunt mouenti, ſed naturalia vadunt in finem inquantum cooperantur inclinanti & dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo in id dirigitur quod eſt intentum ab eo qui inclinat, vel dirigit, ſicut in idem ſignum ſagitta dirigitur, quod ſagittator intendit: vnde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione ſint inclinata in fines ſuos à primo motore quod eſt Deus oportet quod illud in quod vnumquodque naturaliter inclinatur ſit id quod eſt volitum vel intentum à Deo, Deus autem cum non habeat alium ſuæ voluntatis finem niſi ſeipſum, & ipſe ſit ipſa eſſentia bonitatis, oportet quod omnia alia ſint inclinata naturaliter in bonum, appetere autem nihil aliud eſt quam aliquid petere, quaſi tendere in aliquid ad ipſum ordinatum: vnde cum omnia ſint ordinata & directa in bonum à Deo, & hoc modo quod vnicuique inſit principium, per quod ipſum tendit in bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant: ſi enim omnia eſſent inclinata in bonum ſine hoc quod haberent in ſe aliquod principiũ inclinationis poſſent dici directa in bonum, ſed non appetentia bonum, ſed ratione inditi principij dicuntur omnia appetere bonum, quaſi ſponte tendentia in bonum.

(Left margin notes, in order: "1.c g. c.24. & 64 rat 4. p.1.q.6.a.p. c." — "7.phyſ l 3." — "8 phyſ.l.7.& 8." — "3 c.g.c.75. 76. 78.")

Ad primum ergo dicendum, quod vnum & verum non habent rationem finis, ſicut & bonum, & ideo nec rationem appetibilis dicunt. q.21.de ver. a p.a.d 5.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem appetunt bonum per ſe, puta qui furatur attendit id quod eſt bonum in furto, ſed quod ſit malum ſecundum rationem eſt præter intentionem eius, vnde bonum eſt deſideratum per ſe, malum vero per accidens. ibidem ad 6

Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid appetit illud inquantum habet aliquam ſimilitudinem cum ipſo, nec ſimilitudo illa ſufficit quæ eſt ſecundum eſſe ſpirituale, alias oporteret vt animal appeteret quidquid cognoſcit, ſed oportet quod ſit ſimilitudo ſecundum eſſe naturæ, ſed hæc ſimilitudo attenditur dupliciter, vno modo ſecundum quod forma vnius ſecundum actum perfectum eſt in alio, & tunc ex hoc quod ſic aſſimilatum fiat non tendit in finem ſed quieſcit in fine: alio modo ex hoc quod forma vnius eſt in alio incomplete, id eſt in potentia, & ſic ſecundum quod aliquid habet in ſe formam finis & boni in potentia tendit in bonum vel in finem & appetit ipſum: & ſecundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum eſt in ea forma in potentia: & ideo quanto iſta potentia, eſt magis perfecta & propinquior actui, tãto cauſat vehementiorem inclinationem, ex quo contingit vt omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem iam eſt fini ſimilius. 2.d.39.q1. a.p.c.4.d. 49.q.p.a.p q.a.c.

ARTICVLVS II.

Vtrum bonum habeat rationem cauſæ finalis.

Videtur quod bonum non habeat rationem cauſæ finalis, bonum enim eſt quod omnia appetunt: ſed quidam appetunt non eſſe, quod non poteſt habere rationem cauſæ finalis, ergo bonum non habet rationem cauſæ finalis. q.21.de ver. a p.a.g.7.

2 Præterea quod non eſt non poteſt habere rationem cauſæ: ſed ſæpe bonum appetitur cum non eſt, ergo bonum non poteſt habere rationem cauſæ: ergo nec cauſæ finalis. p p.q 5.a.2 a.g.2.

3 Præterea bonum habet rationem cauſæ efficientis ſicut cum dicitur quod arbor bona facit fructus bonos; ergo non habet rationem cauſæ finalis. p met.l.11.

Sed contra eſt, quod dicit Philoſophus p. met. t. 10. contra eos qui negabant bonum eſt id cuius cauſa, ſed potius habere rationem cauſæ materialis, vt Pythagorici, vel formalis, vt Platonici. p.met.l.12.

Reſpondeo dicendum, quod bonum ſecundum propriam rationem eſt cauſa per modum cauſæ finalis, quod ex hoc patet; quia bonum eſt quod omnia appetunt ſicut dictum eſt: id autem in quod tendit appetitus eſt finis: finis enim nihil aliud eſſe videtur quam illud ad quod aliquid tendit, cum extra ipſum fuerit & in quo quieſcit cum ipſum habuerit: vnum quodque autem ſi perfectione propria careat, p.n.q.5 a.4. c 3.c g.c.36. & 17 t.1 2. a præced.

in ipſam mouetur quantum in ſe eſt, ſi vero eam habeat in ipſa quieſcit: finis igitur vniuſcuiuſque rei eſt perfectio; perfectio autem cuiuſlibet rei eſt bonum ipſius, vnde ſequitur quod bonum cauſat per modum cauſæ finalis. Qui autẽ attribuunt bono alium
p.met.l.1. modum cauſalitatis ponunt ipſum eſſe cauſam efficientem, & hoc per accidens, quia non ratione boni; ſed ex ratione eius cui accidit eſſe bonum, vt ex hoc quod eſt eſſe actiuum vel perfectiuum, ſicut dicimus quod bonus homo facit bonum.

q.12. de ver. a. p. ad 7. Ad primum ergo dicendum, quod aliquid ſe habet ad hoc quod ſit finis, ſicut ſe habet ad hoc quod ſit bonum: eiuſdem autem rationis eſt in appetendo & fugiendo aliquid eſſe bonum & corruptiuum mali, vel eſſe malum & corruptiuum boni: nam ipſum
5.eth.l.p. carere malo dicimus bonum ſecundum Philoſophum 5. eth. non eſſe igitur accipit rationem boni inquantum tollit eſſe in triſtitijs vel in malitia, quod eſt malum ſimpliciter, licet ſit bonum ſecundum quid. & per hunc modum non eſſe, poteſt deſiderari ſub ratione boni, & ſic habere rationem cauſæ finalis reſpectu illorum deſideriorum.

p.p.q.5. a.2. ad 2. Ad ſecundum dicendum, quod id quod non eſt non poteſt habere rationem cauſæ efficientis, ſed poteſt habere rationem cauſæ finalis: bonum enim extenditur ad exiſtentia & non exiſtentia, ſicut dicit
in 5 cap de di. no. l. p. initio. Dionyſ. 5. cap. de Di. no. non quidem ſecundum prædicationem, ſed ſecundum cauſalitatem: vt per non exiſtentia intelligamus non ea quæ omnino non ſunt, ſed ea quæ ſunt in potentia & non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non ſolum quieſcunt, quæ ſunt actu, ſed ad ipſum etiam mouentur quæ actu non ſunt, ſed in potentia tantum: ens autem non importat habitudinem cauſæ niſi formalis tantum, vel inhærentis vel, exemplaris: cuius cauſalitas non ſe extendit niſi ad ea quæ ſunt.

In corpore artic. Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

ARTICVLVS III.

Vtrum bonum recte diuidatur per honeſtum, vtile & delectabile.

p.p.q.5.a.6. arg.1. Videtur quod non conuenienter diuidatur bonum per honeſtum, vtile & delectabile: omnis enim diuiſio fit per oppoſita: ſed hæc tria non videntur eſſe oppoſita: nam honeſta etiam ſunt delectabilia, nullumque inhoneſtum eſt vtile, quod tamen oportet, ſi diuiſio fieret per oppoſita, vt opponerentur honeſtum & vtile. ergo prædicta diuiſio non eſt conueniens.

ibid em arg.3. 2 Præterea vbi vnum propter alterum, ibi vnum tantum eſt; ſed vtile non eſt bonum niſi propter honeſtum vel delectabile, ergo non debet vtile diuidi contra honeſtum vel delectabile.

ibid in arg. ſed contr. Sed contra eſt, quod Ambroſius in lib. p. officijs. cap. 9. & 10. vtitur illa diuiſione.

p.eth.l.1. 2 d. 2.q.p.a.3.c. Reſpondeo dicendum, quod hæc diuiſio proprie eſt boni humani, ita quod honeſtum & delectabile in hac diuiſione boni, diuidantur contra vtile, in quantum vtile eſt id quod eſt appetibile propter aliud, ſicut id quod eſt ad finem; honeſtum vero & delectabile propter ſeipſum ſicut finis. Sed honeſtum diuiditur contra delectabile, ſecundum quod honeſtum dicitur quod eſt bonum ſecundum rationem, quod quidem habet delectationem annexam: delectabile vero quod eſt bonum ſecundum ſenſum. Si tamen altius & communius ratio-
p.p.q.5.a.6. nem boni conſideremus, inuenitur hæc diuiſio competere bono ſecundum quod bonum eſt. Nam bonum eſt aliquid inquantum eſt appetibile, & terminus motus appetitus; cuius quidem motus terminatio conſiderari poteſt ex conſideratione motus corporalis: terminatur autem motus corporalis ſimpliciter quidem ad vltimum, ſecundum quid autem etiam ad medium per quod itur ad vltimum quod terminat motum: & dicitur aliquid terminus motus in quantum aliquam partem motus terminat, id autem quod eſt vltimus terminus motus poteſt accipi dupliciter: vel ipſa res in quam tenditur, vt pote locus vel forma; vel quies in re illa: ſic ergo in motu appetitus, id quod eſt appetibile terminans motum appetitus, ſecundum quid vt medium per quod tenditur in aliud, vocatur vtile: id autem quod appetitur vt vltimum terminans totaliter motum appetitus ſicut quædam res in quam per ſe appetitus tendit, vocatur honeſtum, quia honeſtum dicitur quod per ſe deſideratur: id autem quod terminat motum appetitus vt quies eſt delectabile.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc diuiſio non eſt per oppoſitas res. ſed per oppoſitas rationes: p.p.q.5.a.6 ad 2.
dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quæ nullam habent rationem appetibilitatis niſi delectationem cum aliquando ſint noxia, & inhoneſta: vtilia vero dicuntur quæ non habent in ſe vnde deſiderentur, ſed deſiderantur ſolum vt ſunt ducentia in alterum, ſicut ſumptio medicinæ amaræ: honeſta vero dicuntur quæ in ſeipſis habent vnde deſiderentur.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum non diuiditur in iſta tria, ſicut vniuocum æqualiter de iis prædicatum, ſed ſicut analogum, quod prædicatur ſecundum prius & poſterius; primo enim prædicatur de honeſto: ſecundo de delectabili: tertio de vtili. ibid. ad 3.

QVÆSTIO III.

De vltimo fine in communi.

Deinde conſiderandum eſt de fine vltimo in commun.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR QVATVOR.

Primo Vtrum ſit aliquis vltimus finis actionum humanarum.

2 Vtrum poſſit aliquis ſimul plures vltimos fines intendere.

3 Vtrum Deus ſit vltimus finis.

4 Vtrum omnia appetant vltimum finem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ſit aliquis vltimus finis actionum humanarum.

Videtur quod non ſit aliquis vltimus finis humanarum actionum, bonum enim ſecundum ſuam rationem eſt diffuſiuum ſui, vt patet per Diony. 4. c. de di. no. ſi ergo bonum procedit ex bono, ipſum etiam eſt bonũ: vnde oportet illud quod bonũ diffundat aliud bonum, & ſic proceſſus boni eſt in infinitum; ſed bonum habet rationem finis, vt dictum eſt, ergo in finibus eſt proceſſus in infinitum. p.2.q.p.a.4 arg.p.

2 Præterea ea quæ ſunt rationis in infinitum multiplicari poſſunt: vnde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur, ſpecies etiam numerorum, propterea poſſunt eſſe infinitæ quia dato quolibet p.2.q.p.a.4. arg.2.

numero alium maiorē excogitare potes: ſed deſiderium finis ſequitur apprehenſionem rationis, ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

arg.3. 3 Præterea bonum & finis eſt obiectum voluntatis, ſed voluntas infinities poteſt reflecti ſupra ſeipſam, poſſum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & ſic in infinitum ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, & non eſt aliquis finis vltimus humanæ voluntatis.

ibid in arg. ſed cont. 2.met.l.1.4. Sed contra eſt quod Philoſophus 2. met t. 8. dicit quod qui infinitū faciunt auferunt naturam boni: ſed bonum eſt quod habet rationem finis; ergo contra rationem finis eſt quod procedatur in infinitum.

3.c.9.c.10. ratione.3. 2 Præterea ad ordinem agentium ſequitur ordo in finibus: nam ſicut ſupremum agens mouet omnia ſecunda agentia; ita ad finem ſupremi agentis, oportet quod ordinentur omnes fines ſecundorum agentium; quidquid enim agit ſupremum agens, agit propter finem ſuum, agit autem ſupremum agens actiones omniū inferiorum agentiū, mouendo omnes ad ſuas actiones, & per conſequens ad ſuos fines; vnde ſequitur quod omnes ſecundorum agentium actiones ordinantur à primo agente in finem 8.phy.l.9. ſuum proprium: at impoſſibile eſt dari proceſſum in infinitum in agentibus vt probatur 8.phyſ. ergo & in finibus, ergo datur finis vltimus.

p.2.q.p.a.4.c c.2.met.l.4.3 d.18.q.p.a. p.&.2 Reſpondeo dicendum, quod per ſe loquendo in finibus impoſſibile eſt procedere in infinitum ex quacumque parte; in omnibus enim quæ per ſe habent ordem ad inuicem, oportet quod remoto primo 8.phy.l.9. remoueantur ea quæ ſunt ad primum: vnde Philoſophus probat in 8. phy. t. 34. quod non eſt poſſibile in cauſis mouentibus procedere in infinitum, quia non eſſet primum mouens, quo ſubſtracto alia mouere non poſſunt, cum non moueant niſi per hoc quod mouentur à primo mouente: In finibus autem inuenitur duplex ordo, ſcilicet ordo intentionis. & ordo executionis, & in vtroque ordine oportet eſſe aliquod primum: id enim quod eſt primum in ordine intentionis, eſt quaſi principium mouens appetitum, vnde ſubſtracto principio iſto appetitus à nullo moueretur: id autem quod eſt principium in executione, eſt vnde incipit operatio, vnde iſto principio ſubſtracto, nullus inciperet operari. Principium autem intentionis eſt vltimus finis: principium autem executionis eſt primum eorum quę ſunt ad finem: ſic ergo ex neutra parte poſſibile eſt in infinitum procedere: quia ſi non eſſet vltimus finis nihil appeteretur: nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quieſceret intentio agentis: ea vero quæ non habent ordinem per ſe, ſed per accidens ſibi inuicem coniunguntur, nihil prohibet habere infinitatem: cauſæ enim per accidens indeterminatæ ſunt: & hoc etiam modo contingit eſſe infinitatem per accidens in finibus & his quæ ſunt ad finem.

p.eth.l.2. Id ipſum probat Philoſophus p. eth. ſic. quicumque finis eſt talis quod alia volumus propter ipſum, & ipſum volumus propter ſe ipſum, & non propter aliquid aliud, ille finis non ſolum eſt bonus, ſed eſt optimus ac proinde vltimus: ſed in rebus humanis neceſſe eſt eſſe talem finem. Minor ſic probatur ratione ducente ad impoſſibile quæ talis eſt. Aut enim eſt deuenire in aliquem finem qui non deſideratur propter alium finem, aut non: ſi ſic, habetur propoſitum; ſi autem non, ſequitur quod omnis finis deſideretur propter alium finē, & ſic oportet procedere in infinitum, ſed hoc eſt impoſſibile. Quod probatur etiam ratione quæ eſt ducens ad impoſſibile hoc modo: quia nunquam erit deuenire ad hoc quod homo conſequatur fines deſideratos: ſed fruſtra & vane quis deſiderat id quod non poteſt aſſequi, ergo deſiderium finis eſſet fruſtra & vanum, ſed hoc deſide- q.2.a.p.c. rium eſt naturale, dictum eſt enim ſupra quod bonū eſt quod omnia naturaliter deſiderant: ergo ſequitur quod naturale deſiderium ſit inane & vanum: ſed hoc eſt impoſſibile: quia naturale deſiderium nihil eſt aliud quam inclinatio inhærens rebus ex ordinatione primi mouentis, quæ non poteſt fruſtrari: ergo impoſſibile eſt quod in finibus procedatur in infinitum, & ſic neceſſe eſt eſſe aliquem finem vltimum propter quem omnia alia deſiderantur & ipſe non deſideratur propter alia.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione bo- p.2.q.p.a.4. ad p. ni eſt quod aliquid ab ipſo effluat, non tamen quod ipſum ab alio procedat: & ideo cúm bonum habet rationem finis & primum bonum ſit vltimus finis, ratio iſta non probat quod non ſit vltimus finis, ſed quod ſine primo ſuppoſito procedatur in infinitum verſus ea quæ ſunt ad finem. Et hoc quidem competeret, ſi conſideraretur ſola virtus primi boni, quæ eſt infinita. ſed quia primum bonum habet diffuſionem ſecundum intellectum, cuius eſt ſecundum aliquam certam cauſam profluere in cauſata: aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono à quo omnia alia bona participant virtutem diffuſiuam: & ideo diffuſio bonorum non procedit in infinitum.

Ad ſecundum dicendum, quod in ijs quæ ſunt per ibidem, ad 2. ſe ratio incipit a principijs naturaliter notis, & ad p.poſt.l.1 aliquem terminum progreditur Vnde Philoſophus probat in p. poſt. t. 6. quod in demonſtrationibus non eſt proceſſus in infinitum: quia in demonſtrationibus attenditur ordo aliquorū per ſe ad inuicem connexorum & non per accidens In his autem quæ per accidens connectuntur nihil prohibet rationem in infinitum procedere: accidit autem quantitati, aut numero præxiſtenti, inquantum huiuſmodi, quod ei addatur quantitas, aut vnitas; vnde in huiuſmodi nihil prohibet rationem in infinitum procedere.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio p.2.q.p.a.4. ad 3. actuum voluntatis reflexæ ſupra ſeipſam per accidens ſe habet ad ordinem finium, quod patet ex hoc quod circa vnum & eundem actum, indifferenter ſemel vel pluties ſupra ſe ipſam voluntas reflectitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum poſſit aliquis plures vltimos fines ſimul intendere.

VIdetur quod poſſit aliquis ſimul in plura ferri p.2.q.p.5. arg.2. ſicut in vltimos fines, quæ enim non opponuntur ad inuicem, ſe inuicem non excludunt: ſed multa inueniūtur in rebus quæ ſibi inuicem non opponuntur; ergo ſi vnum ponatur vltimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

2 Præterea, voluntas per hoc quod conſtituit vl- ibid.arg.3. timum finem in aliquo, ſuam liberam potentiam non amittit: ſed antequam conſtitueret vltimum finem ſuum in illo, puta in voluptate, poterat conſtituere vltimum finem ſuum in alio, puta in diuitijs, ergo etiam poſtquam conſtituit aliquis vltimum finem ſuæ voluntatis in voluptate, poteſt ſimul cōſtituere vltimum finem in diuitijs, ergo poſſibile eſt aliquem plures fines vltimos ſimul intendere.

3 Præterea ſicut res naturales habent ſpeciem à forma, ita res morales habent ſpeciem à fine; 2.d.38.q.p.a. p.arg.3. vnde & ſecundum finem rectæ vel prauæ ſunt: ſed rerum naturalium non eſt vna forma, ergo nec actuum moralium eſt vnus vltimus finis. p.2.q.p.5. arg. ſed

Sed contra, illud in quo quieſcit aliquis ſicut in contra.

vltimo fine hominis, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ ſuæ regulas accipit : ergo non poteſt ſimul habere plures vltimos fines in quibus quieſcat.

p.1.c. Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt quod aliquis ſimul intendat plures fines vltimos, cuius ratio poteſt triplex aſſignari. Prima eſt quia cum vnumquodque appetat ſuam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum, perfectum, & completiuum ſui ipſius: vnde Auguſtinus dicit 19 de ciuit Dei c. p finem hominum nunc dicimus, non quod conſumitur vt non ſit, ſed quod perficitur vt plene ſit. Oportet igitur quod vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum quod nihil extra ipſum appetendum relinquatur, quod eſſe non poteſt ſi aliquid extraneum ad ipſius perfectionem requiratur vnde non poteſt eſſe quod in duo ſic tendat appetitus, ac ſi vtrumque ſit bonum ipſius. Secunda ratio eſt quia ſicut in proceſſu rationis, principium eſt id quod naturaliter cognoſcitur: ita in proceſſu rationalis appetitus, qui eſt voluntas, oportet eſſe principium id quod naturaliter deſideratur : hoc autem oportet eſſe vnum, quia natura non tendit, niſi ad vnum. Principium autē in proceſſu rationalis appetitus eſt vltimus finis : vnde oportet id, in quod tendit voluntas ſub
ibid.a d. 18 q p.a.p. ad a. ratione vltimi finis, eſſe vnum Tertia ratio eſt quia cum actiones voluntariæ ex fine ſpeciem ſortiantur vt infra dicitur, oportet quod à fine vltimo, qui eſt communis, ſortiantur rationem generis : ſicut & naturalia, ponuntur in genere, ſecundum formalem rationem communem cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiuſmodi ſint vnius generis, oportet vltimum finem eſſe vnum & præcipue quia in quolibet genere eſt vnum primum principium : vltimus autem finis habet rationem primi principij ſicut autem ſe habet vltimus finis hominis ſimpliciter, ad totum humanum genus, ita ſe habet vltimus finis huius hominis ad hunc hominem : vnde oportet quod ſicut omnium hominum eſt naturaliter vnus vltimus finis : ita huius hominis voluntas in vno vltimo fine ſtatuatur.

p 1.q. 4.a 5. ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod & ſi plura accipi poſſunt quæ ad inuicem oppoſitionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod ſit aliquid de perfectione rei extra ipſum.

ibid. ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod poteſtas voluntatis non habet vt faciat oppoſita eſſe ſimul, quod contingeret ſi tenderet in plura diſparata, ſicut in vltimos fines.

Ad tertium dicendum quod actus morales non
1.2 18. q. p. a.p. ad 3. ſpecificantur à fine vltimo : ſed à finibus proximis hi autem plures diuerſorum ſunt, ſicut & formæ naturales ſunt plures.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus ſit vltimus finis.

2.c g.c.25. VIdetur quod Deus non ſit finis vltimus : quod enim eſt principium, non eſt finis : ſed Deus eſt primum principium, ergo Deus non eſt vltimus finis.

122 de ver. p. arg.p. 2 Præterea de ratione vltimi finis eſt quod nihil appetatur præter ipſum, ſed præter Deum multa appetuntur, ergo Deus non eſt vltimus finis.

id. 2 arg. q 2.a p. 3 Præterea nemo refugit à fine vltimo, cum ſit ſummum bonum, quod omnia appetunt, vt dictum eſt, ſed quædam refugiunt Deum, cum odiant ipsũ; vt habetur in Iob. 21. dixerunt Deo recede à nobis: ergo Deus non eſt vltimus finis.

Sed contra eſt quod dicitur apocal. p. ego ſum Alpha & Omega, principium & finis.

3 Præterea in omnibus finibus ordinatis oportet quod vltimus finis ſit finis omnium præceden- 3 c.9.c.17. ratione 4.
tium, ſicut ſi potio conficitur vt detur ægroto : datur autem vt purgetur; purgatur autem vt extenuetur: extenuatur autem vt ſanetur; oportet quod ſanitas ſit finis & extenuationis. & purgationis, & omnium præcedentium : ſed omnia inueniuntur in diuerſis gradibus bonitatis ordinata ſub vno ſummo bono, quod eſt cauſa omnis bonitatis, ac per hoc cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur ſub Deo ſicut fines præcedentes ſub fine vltimo.

Reſpondeo dicendum quod circa hanc quæſtionem conſiderandum eſt quod ſicut agens ad finem p.eth l. 9. 3. c g.c.18.
mouet, ita finis mouet deſiderium agentis : vnde oportet gradus finium proportionari gradibus agentis. Eſt autem triplex agens, vnum imperfectiſſimum quod non agit per propriam formam, ſed ſolum inquantum eſt motum ab alio, ſic martellus agit cultellum, vnde effectus ſecundum formam adeptam non aſſimilatur huic agenti, ſed ei à quo mouetur. Alind autem eſt agens perfectum quod agit quidem ſecundum ſuam formam; vnde aſſimilatur ei effectus ſicut ignis calefacit : ſed tamen indiget moueri ab aliquo principali priori agente, & quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quaſi participans cum inſtrumento Tertium autem eſt 4 di no l. 9; Ephes. p. l.p.
agens perfectiſſimum, quod agit quidem ſecundum formam propriam & ab alio non mouetur. Et ſimiliter eſt in finibus : eſt enim aliquid quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipſo exiſtentem : ſed ſolum inquantum eſt vtile ad aliquid, ſicut medicina amara Eſt autem aliquid quod eſt appetibile propter aliquid quod in ſe habet, & tamen appetitur propter aliud, ſicut medicina valde ſapida : & hoc eſt bonum perfectius, bonum autem perfectiſſimum eſt quod ita appetitur propter ſe, quod numquam appetitur propter aliud: vnde ſi vnum ſolum ſit tale, oportet ipſum eſſe vltimum finem : ſolus autem Deus eſt bonum perfectiſſimum, p.c g c.10. & 41.
nam bonum vniuerſale & bonum per eſſentiam, quale eſt Deus, præeminet omni bono particulari: vnde ſequitur quod Deus ſit vltimus finis rerum.

Ad primum ergo dicendum quod Deus eſt vltimus rerum omnium finis inquantum eſt earum 3.c.g.c.in 8. ratione.
principium, quia finis & agens ad finem ſemper vnius ordinis inueniuntur in rebus, vnde & finis proximus qui eſt proportionatus agenti incidit in idem ſpecie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus : nam forma artis per quam artifex agit eſt ſpecies formæ quæ eſt in materia, quæ eſt finis artificis : & forma ignis generantis qua agit, eſt eiuſdem ſpeciei cum forma ignis geniti quæ eſt finis generationis Deo autem nihil coordinatur quaſi eiuſdem ordinis niſi ipſe, aliàs eſſent plura prima : ipſe igitur eſt primum agens propter finem qui eſt ipſemet: ipſe igitur eſt finis rerum omnium quas creauit.

Ad ſecundum, quod illud quod eſt per ſe, eſt cauſa & principium eius quod eſt per aliud : Deus autem eſt primum volitum & propter ſe, cum ipſe ſit ſua voluntas & ſua bonitas : vnde eſt cauſa quod cætera appetantur operatio enim cauſæ ſecundæ ſemper fundatur ſuper operatione cauſæ primæ & præſupponit eam : & ſic Deus ſaltem implicite appetitur in ijs quæ appetuntur, quanquam ſint alia ab ipſo. Vel dic quod maximum in vno quoque genere, cauſa eſt omnium illorũ quæ ſunt illius generis: ſicut ignis qui eſt calidiſſimus eſt cauſa caliditatis in alijs corporibus, ſummum igitur bonum quod eſt Deus eſt cauſa bonitatis in omnibus bonis, & ſic eſt cauſa

p.p.q.19.a.2 & 2.p.c.g.c. 8.ratione 6. 4.d.49.q p. a.3.q.2.c. 2.ſeq.c q.22 de ver.a.2.c. 3.c.3.c.17.

cuiuſlibet finis, quod ſit finis, cum quidquid eſt finis, ſit huiuſmodi inquantum eſt bonum: propter quod autem vnumquodque & illud magis: vnde ſequitur quod maxime ſit omnium rerum finis vltimus autem finis ita ſe habet in mouendo appetitum, ſicut ſe habet in alijs motionibus primum mouens: manifeſtum eſt autem quod cauſæ ſecundæ mouentes, non mouent niſi ſecundum quod mouentur à primo mouente: vnde ſecunda appetibilia non mouent appetitum niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt vltimus finis qui eſt Deus.

p. 2. q. p. a. 6 c.

Ad tertium dicendum, quod Deus poteſt dupliciter conſiderari: vel in ſe, vel in effectibus ſuis: in ſe quidem cum ſit ipſa eſſentia bonitatis non poteſt non diligi: ſed in aliquibus effectibus ſuis inquantum ſunt contrarij voluntati, ſicut ſunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ grauia videntur, ipſe Deus refugitur, & quodammodo odio habetur, & tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in alijs effectibus diligant eum: ſicut ipſi dæmones ſecundum Diony, 4. c. de di. no. appetunt eſſe & viuere naturaliter, & in hoc ipſum Deum appetunt & diligunt.

q. 22. de ver. a. 2. ad 3.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnia appetant vltimum finem.

q. 22. de ver. a. 2. arg. p.

VIdetur quod omnia non appetant vltimum finem; cum enim vltimus finis ſit Deus, vt dictum eſt, res ordinantur in ipſum vt eſt cognoſcibilis, & appetibilis: ſed non omnia quæ ordinantur in ipſum vt eſt cognoſcibilis cognoſcunt Deum, ergo ne omnia quæ ordinantur in ipſum vt vltimum finem, appetunt ipſum vt eſt appetibilis.

ibid. a. p. arg. 4. & 7.

2 Præterea bonum quod eſt ab omnibus deſiderat ũſecundũ Philoſophum p. Eth. eſt eſſe: ſed Deus non eſt eſſe omnium: ergo Deus non eſt illud bonum quod eſt ab omnibus deſideratum, ergo non omnia appetunt finem vltimum cum non appetant Deum qui eſt vltimus finis, vt dictum eſt.

a. præced.

q. 22. de ver. a. 2. arg. 4.

3 Præterea nullus appetit id quod habet, ſed quidam habent finem vltimum, ſicut beati qui Deo fruuntur: ergo non omnia appetunt finem vltimum.

l. 9. in 4 de Di. no. a. præc. in arg. 2 ſed contr. 3. c. g. c. 17. ratione 4. 3. c. g. c. 19. ratione p. & 2.

Sed contra eſt, quod vnumquodque appetit naturaliter finem ſuum propter quem eſt: ſed omnia ſunt ordinata in Deum ſicut in finem, vt ſupra dictum eſt, & vt dicitur prouerb. 12. vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus, ergo omnia appetunt Deum vt finem ſuum vltimum.

2 Præterea vltimus finis rerum eſt Deo aſſimilari quantum poſſunt: tantum enim aliquid de bono participat in quantum aſſimilatur primæ bonitati quæ Deus eſt: ſed omnia appetunt Deo aſſimilari: agens enim dicitur eſſe finis effectus inquantum effectus tendit in ſimilitudinem agentis: vnde forma generati eſt finis generationis: ſed Deus ita eſt finis rerum, quod eſt etiam primum agens earum: omnia igitur ſicut in vltimum finem tendunt Deo aſſimilari quantum poſſunt.

4. d. 49. q. p. a. 2. q. p. c. & 3. c. g. c. 17. ratione 3. q. 2. huius partis a. p. arg. 2. ſed contra q. 22. de ver. a. p. c. & q. 2. huius partis a. p. c.

Reſpondeo dicendum, quod in omni ordine mobilium & motorum oportet ſecundos motores ordinari in finem primi motoris per diſpoſitionem impreſſam in eis, à primo motore: ſicut patet cum anima mouet manum & manus baculum, & baculus percutit, quod eſt finis intentus ab anima; baculus & manus tendunt ad finem ab anima intentum, per hoc quod anima eis imprimit mediate vel immediate. ſed hoc diſtat in motibus naturalibus & violentis, quod in motionibus violentis impreſſio relicta à primo motore in ſecundis motoribus eſt præter naturam eorum, & ideo operatio conſequens ex tali impreſſione eſt eis difficilis & laborioſa: ſed in motibus naturalibus impreſſio relicta à primo motore in ſecundis motoribus, eſt cauſa naturalis, & ideo operatio hanc impreſſionem conſequens eſt conueniens & ſuauis & ideo dicitur Sap. 8. quod Deus omnia ſuauiter diſponit quia & vnaquæque res ex natura ſibi diuinitus indita tendit in id ad quod per diuinam prouidentiam ordinatur, ſecundum exigentiam impreſſionis receptæ: & quia omnia procedunt à Deo inquantum bonus eſt, vt dicit Diony. ideo omnia ſecundum impreſſionem à Deo receptam inclinatur in bonum appetendum ſecundum ſuum modum: vt ſic in rebus quædam circulatio inueniatur, dum à bono egredientia in bonum tendunt: hæc autem circulatio in quibuſdam perficitur creaturis, in quibuſdam autem remanet imperfecta: illæ enim creaturæ quæ non ordinantur vt pertingant ad illud primum bonum à quo proceſſerunt, ſed ſolum modo ad conſequendam eius ſimilitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem, ſed ſolum illæ naturæ quæ ad ipſum primum principium aliquo modo pertingere poſſunt: quod ſolum eſt rationalium creaturarum, quæ Deum ipſum aſſequi poſſunt per cognitionem & amorem, vnde patet quod omnia tendant ſuo modo in finem vltimum. Illud etiam poteſt oſtendi ex ratione finis vltimi & proximi: ſicut enim influere cauſæ efficientis eſt agere; ita influere cauſæ finalis eſt appeti & deſiderari: & ideo ſicut ſecundarium agens non agit niſi per virtutem primi agentis exiſtentem in eo, ita ſecundarius finis non appetitur niſi per virtutem principalis in eo exiſtentem prout ſcilicet eſt ordinatum in illud vel habet ſimilitudinem eius. Et ideo ſicut Deus propter hoc quod eſt primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod eſt vltimus finis, appetitur in omni fine: ſed hoc eſt appetere Deum implicite; ſic enim virtus primæ cauſæ eſt in ſecunda, vt principia in concluſionibus. Reſoluere autem principia vel ſecundas cauſas in primas, eſt tantum virtutis rationalis, vnde ſola rationalis natura poteſt ſecundarios fines in ipſum Deum finem vltimum per quandam viam reſolutionis inducere & ſic ipſum Deum explicite appetit: & ſicut in demonſtratiuis ſcientijs non recte ſumitur cauſa, niſi per reſolutionem in prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis, non eſt rectus niſi per appetitum explicitum ipſius Dei actu vel habitu.

q. de appeti. & volunt. boni. 3. c. g. c. 19. 20. 21. 5. met. l. 16. 4. d. 49. q. p. a. 3. q. 1. c

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoſcentia cognoſcunt implicite Deum in quolibet cognito, ſicut enim nihil habet rationem appetibilis niſi per ſimilitudinem primæ bonitatis: ita nihil eſt cognoſcibile niſi per ſimilitudinem primæ veritatis.

q. 22. de ver. a. 2. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſum eſſe eſt ſimilitudo diuinæ bonitatis, vnde inquantum aliqua deſiderant eſſe, deſiderant Dei ſimilitudinem, & Deum implicite.

3. c. g. c. 19. ratione 3.

Ad tertium dicendum quod beati quia iam fruuntur Deo appetunt fruitionis continuitatem, & iterum ipſa fruitio eſt ſicut quidam appetitus iam perfectus ſuo appetibili, quamuis nomen appetitus imperfectionem importet

q. 22. de ver. a. 2. ad 4.

QVÆSTIO IV.

De fine obiectiuo ſeu beatitudinne obiectiua.

Deinde conſiderandum eſt de fine obiectiuó, ſeu beatitudine obiectiua.

CIRCA QVAM QVÆRITVR

Vtrum beatitudo conſiſtat in aliquo bono creato.

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum beatitudo conſiſtat in aliquo bono creato.

p.1.q.2.a.4 arg.p.3.c.g.c.19.4.d.49 q.p.a.2.q.2.c. VIdetur quod beatitudo conſiſtat in aliquo bono creato: poteſtas enim eſt aliquid creatum per quod homines maxime Deo aſſimilantur; atqui homines appetunt aſſimilari Deo tanquam vltimo fini, & primo principio, vt dictum eſt; beatitudo autem eſt id quod homines appetunt, ergo beatitudo conſiſtit in bono creato.

p.2.q.2.a.5. arg.2.4.d.49.q.p.a p.q.p.arg 6. 2 Præterea beatitudo eſt quod ab omnibus deſideratur: ſed ipſum eſſe eſt quod ab omnibus diſideratur, ergo in ijs quæ pertinent ad eſſe hominis, ſicut eſt ſalus corporis, maxime eſt beatitudo: ſed ſalus corporis eſt aliquid creatum, ergo beatitudo conſiſtit in aliquo bono creato.

p.2 q.2.a.7. arg.p & 3. tr.de form. q.1.a.3 4 d. 49.q.p.a p. arg.p. ſed contra & corp 3 Præterea beatitudo eſt perfectio potioris partis hominis. ſed anima eſt potior pars in homine, ergo beatitudo eſt perfectio animæ; ſed perfectio eſt eiuſdem generis cum perfectibili, ergo cum anima ſit creata, beatitudo erit aliquid creatum.

p.2.q.2.a.8. arg p. 4 Præterea dicit Dionyſ. 4.c. de di.no. quod diuina ſapientia coniungit fines primorum principijs ſecundorum: ex quo poteſt accipi quod ſummum inferioris naturæ, ſit attingere infimum naturæ ſuperioris: ſed ſummum hominis bonum eſt beatitudo: cum ergo angelus naturæ ordine ſit ſupra hominem, videtur quod beatitudo hominis conſiſtat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

4.d.49.q.p.a.p q.p.in. arg.2. ſed contr & 3. præced. quæſt. Sed contra eſt quod beatitudo eſt vltimus finis, vltimus autem finis eſt Deus, vt dictum eſt: ſed Deus eſt bonum increatum, ergo beatitudo conſiſtit in bono increato.

p.Eth l.5. op.3 p. 2 q.2.a.6. 3 c.g.c.27.4 & 7.ratione. Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem alij aliter ſenſerunt vt dicitur p. Eth. Alij enim voluptatem eſſe putant beatitudinem, quos importuniſſimos vocat Philoſophus & ſeruiles, cum pecudum vitam eligant: pari enim ratione beſtiæ fœlices eſſent ſi fœlicitas hominis in hoc conſiſteret, cum iiſdem voluptatibus fruantur: ſi igitur fœlicitas eſt proprium hominis bonum, impoſſibile eſt quod beatitudo eius in voluptatibus conſiſtat. Item beatitudo cum ſit vltimus finis eſt nobiliſſimum eorum quæ ad rem pertinent, habet enim rationem optimi, voluptates autem non conueniunt homini ſecundum id quod eſt nobiliſſimum in ipſo, quod eſt intellectus, ſed ſecundum ſenſum. Item in omnibus quæ per ſe dicuntur ſequitur magis ad magis, ſi ſimpliciter ſequitur ad ſimpliciter: ſicut ſi calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, & maxime calidum maxime calefacit, ſi igitur voluptates eſſent ſecundum ſe bonæ, oporteret quod maximæ vti eis, eſſet optimum, quod patet eſſe falſum nam nimius vſus earum reputatur in vitium, & eſt corpori

p.Eth l.5.p. 2.q.2.a.2.3. c.g.c.28. noxius. Alij ſenſerunt beatitudinem eſſe honorem, quos etiam improbat Philoſophus loco citato duabus rationibus, quarum prima eſt quia fœlicitatem bonum dicimus quod eſt proprium ipſi fœlici vt potè ad ipſum maxime pertinens & quod difficile ab eo aufertur; hoc autem non conuenit honori, quia, honor videtur magis conſiſtere in actu honorantis, & in eius poteſtate, quam ipſius qui honoratur, vnde honor eſt quoddam magis extrinſecum quam bonum quod quæritur. Secunda eſt, quia fœlicitas eſt quoddam optimum quod non quæritur propter aliud: ſed honore eſt aliquid melius, illud videlicet propter quod quæritur: ad hoc enim homines videntur honorem quærere, vt & ipſi firmam opinionem accipiant de ſe ipſis, & quod ab alijs hoc credatur & ideo honorari quærunt à prudentibus qui ſunt recti iudicij, & apud eos à quibus cognoſcuntur, & quærunt honorari de virtute per quam aliquis eſt bonus, & ſic virtus eſt aliquid melius honore, propter quam honor quæritur: hinc etiam patet quod hominis fœlicitas non conſiſtit in fama ſiue gloria; nã nihil aliud eſt quam clara notitia cũ laude: ad hoc autem volunt homines innoteſcere cum laude & claritate quadam vt ab eis quibus innoteſcunt honorentur eſt igitur gloria propter honorem, ſi igitur honor non eſt beatitudo multo minus gloria. Alij poſuerunt beatitudinem in virtute conſiſtere quos etiam improbat 3.c.g.c.29 p. 2.q 2.a.5.c.
Philoſophus duabus rationibus: quarum prima talis eſt: beatitudo eſt quoddam bonum perfectiſſimum, ſed virtus non eſt talis, inuenitur enim quandoque ſine operatione, vt patet in his qui dormiunt, & tamen habitum virtutis habent, & in his qui habent habitum virtutis & in tota vita ſua non occurrit eis facultas operandi. Secunda eſt quia contingit aliquem habentem habitum virtutis infortunatum eſſe, & tamen nullus dicet talem eſſe fœlicem. Alij 3.c.g.c.14. p.Eth l.5.
exiſtimauerunt beatitudinem eſſe in diuitijs; quod probatur eſſe falſum, quia quærimus fœlicitatẽ tamquam aliquod bonum quod non quæritur propter aliud, ſed pecunia quæritur propter aliud, quia habet rationem tantum boni vtilis, non igitur in ipſis conſiſtit fœlicitas. Ad ſolutionem ergo quæſtionis p.2.q.2.a.8. dicendum quod impoſſibile eſt beatitudinem hominis eſſe in aliquo bono creato. Beatitudo enim eſt c.4.d.49.q. p.a.2 q.p.c. in fin. bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum, alioquin non eſſet vltimus finis, ſi adhuc reſtaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis quæ eſt appetitus humanus eſt vniuerſale bonum, ſicut obiectum intellectus eſt vniuerſale verum: ex quo patet quod nihil poteſt quietare voluntatem hominis niſi bonum vniuerſale, quod non inuenitur in aliquo creato, ſed ſolum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam: vnde ſolus Deus voluntatem hominis implere poteſt, vnde neceſſe eſt quod beatitudo in ipſo conſiſtat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum poteſtas p.2.q.2 a.4. c.5.met.l.14. habeat rationem principii vt patet 5. met. t.17. beatitudo autem rationem vltimi finis, in ipſa non poteſt eſſe beatitudo, cum ipſa vt ſic præciſe ſe habeat ad bonum & malum vnde magis poſſet conſiſtere beatitudo in bono vſu poteſtatis quam in poteſtate. Diuina autem poteſtas cum ſit ſua bonitas ſemper ſe p.a.l.c.ad.p. habet ad bonum, quod cum in hominbus non inuenitur, ſequitur quod ad beatitudinem non ſufficit quod homo aſſimiletur Deo quantum ad poteſtatem, niſi aſſimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe hominis non p.2.q.2.a.5 c & 3 c.g c.32. conſiſtit tantum in eſſe corporis, ſed etiam in eſſe animæ, anima autem eſt melior corpore: nec vlla bona habet corpus niſi per animam; bonum igitur animæ, ſicut intelligere & alia huiuſmodi eſt melius quam bonum corporis; non eſt igitur corporis bonum ſummum hominis bonum, & per conſequens nec beatitudo.

Ad tertium dicendum, quod finis dupliciter di- p.2.q.2.a.7. 4.d.49.q.p. a.2.q p.& a.c. citur ſcilicet ipſa res quam adipiſci deſideramus, & vſus ſeu adeptio vel poſſeſſio illius rei, ſi ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipſam rem quam appetimus ſicut vltimum finem, impoſſibile eſt quod vltimus finis ſit ipſa anima, vel aliquid eius, ipſa enim anima in ſe conſiderata eſt vt in potentia

exiſtens, fit enim de potentia ſciente, actu ſciens, cum autem potentia ſit propter actum ſicut propter complementum, impoſſibile eſt quod id quod ſecundum ſe eſt in potentia exiſtens, habeat rationem vltimi finis. Similiter etiam, neque aliquid eius, ſiue ſit potentia, ſiue actus, ſiue habitus: bonum enim quod eſt vltimus finis, eſt bonum perfectum, complens boni appetitum, appetius autem humanus qui eſt voluntas, eſt boni vniuerſalis vt dictum eſt: (a. præced.) quolibet autem bonum inhærens ipſi animæ eſt bonum participatum, & per conſequens particulatum, vnde impoſſibile eſt quod aliquod eorum ſit vltimus finis hominis. Sed ſi loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipſam adeptionem vel poſſeſſionem ſeu quemcumque vſum ipſius rei quæ appetitur vt finis, ſic ad vltimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem conſequitur, vt infra dicetur. Res ergo ipſa quæ appetitur vt finis eſt id in quod beatitudo conſiſtit, & quod beatum facit: ſed huius rei adeptio vocatur beatitudo, vnde dicendum eſt quod beatitudo eſt aliquid animæ & perfectio eius, ſed id in quo conſiſtit beatitudo, eſt aliquid increatum extra animam exiſtens.

p. 2. q. 2. a. 8. ad p. Ad quartum dicendum, quod ſuperius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quandam ſimilitudinem, non tamen ibi ſiſtit ſicut in vltimo fine, ſed procedit vſque ad ipſum vniuerſalem fontem boni, qui eſt vniuerſale obiectum beatitudinis omnium bonorum, tanquam infinitum & perfectum bonum exiſtens.

QVÆSTIO V.

De beatitudine formali.

Deinde conſiderandum eſt de beatitudine formali.

CIRCA QVAM QVÆRVNTVR QVINQVE.

Primo Vtrum beatitudo formalis conſiſtat in operatione.

2 *Vtrum beatitudo conſiſtat etiam in operatione ſenſitiuæ partis, an intellectiuæ tantum.*

3 *Vtrum beatitudo conſiſtat in operatione voluntatis.*

4 *Vtrum beatitudo conſiſtat in operatione intellectus.*

5 *Vtrum in hac vita poſſimus conſequi beatitudinem.*

ARTICVLVS PRIMVS

Vtrum beatitudo formalis conſiſtat in operatione.

p. 2. q. 3. a. 1. arg. p. 4. d. 49. q. p. a. 2. q. 2. arg. p. Videtur quod beatitudo formalis non conſiſtat in operatione: dicit enim Boetius in 3. de conſol. proſ. 2. quod beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, ſed ſtatus non nominat operationem, ergo beatitudo non eſt operatio.

P. a. l. c. arg. 2. 2 Præterea beatitudo ſignificat aliquid in beato exiſtens. cum ſit vltima perfectio hominis: ſed operatio non ſignificat vt aliquid in operante exiſtẽs, ſed magis vt ab ipſo procedens, ergo beatitudo non eſt operatio.

l. c. arg. 6. 4. d. 49. q. p. a. 2. q. 1. arg. 5. 3 Præterea beatitudo ineſt beato abſque interruptione, ſed operatio humana frequenter interrumpitur, puta ſomno, vel aliqua alia occupatione, ergo beatitudo non eſt operatio.

Sed contra eſt, quod dicit Pilosophus p. eth. quod fœlicitas eſt operatio ſecundum virtutem perfectam. p. eth l. 10. p. 2. q. 3. a. 2. in arg ſed cont. 4. d. 49.

2 Præterea illud propter quod res eſt, eſt vltimus finis rei: ſed omnis res eſt propter ſuam operationem, vt dicitur in 2. cæli & mundi. ergo operatio propria hominis eſt vltimus finis eius, & beatitudo formalis. l. c. in arg. p ſed cont. 4. d. 49. l. c. in arg 2 ſed cont.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ex dictis patet, vltimus finis rei in ipſa re acceptus, eſt id per quod cõiungitur res ſuo fini exteriori, qui eſt principium ſuæ proſecutionis. Deo autem qui eſt vltimus finis rerum, vt ſupra dictũ eſt, res dupliciter coniungi poſſunt; vno modo per modum aſſimilationis, vt ſic dicatur illa res Deo eſſe coniunctiſſima quæ eſt illi ſimillima: & ſecundum hoc oportet illud in vnaquaque re eſſe vltimum eius finem, ſecundum quod maxime Deo aſſimilatur: vnumquodque autẽ ſecundum hoc ad Dei ſimilitudinem accedit quod eſt actu, recedit vero, ſecundum quod eſt potentia; & ſic illud per quod res maxime eſt in actu eſt eius vltimus finis: alio modo pertingendo ad ipſum Deum; quæ quidem coniunctio ſoli creaturæ rationali eſt poſſibilis, quæ poteſt ipſi Deo coniungi per cognitionem & amorem, vt ſupra dictum eſt. eo quod Deus eſt obiectũ operationis eius, non autẽ operationis alicuius alterius creaturæ: quocumque autem modo conſideretur vltima perfectio hominis, quæ eſt eius finis, oportet eam ponere in genere actus: ſi enim conſideremus modum coniunctionis ad Deũ, quæ eſt communis omnibus creaturis; cum magis ſit in actu ſecundum quod eſt operans, quam ſecundum quod eſt potens operari, erit vltima perfectio vniuſcuiuſque rei ſua operatio perfecta: vnde res eſſe dicitur propter ſuam operationem. Similiter ſi conſideremus, coniunctionem quæ eſt propria rationali creaturæ, vltima perfectio hominis in operatione conſiſtit: habitus enim non coniungitur obiecto niſi mediante actu: & ſic oportet quod beatitudo in actu ſeu operatione conſiſtat. 4. d. 49. q. p. a. 2. q. 2. c. p. 2. q. 3. a. 2. & 2. p. eth. l. 10. q. 3. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Boëtius definiendo beatitudinem conſiderauit ipſam communem beatitudinis rationem, eſt enim communis beatitudinis ratio quod ſit bonum commune perfectum & hoc ſignificauit cum dixit, quod eſt ſtatus bonorum omniũ aggregatione perfectus: per quod nihil aliud ſignificatur, niſi quod beatus eſt in ſtatu boni perfecti, ſed Ariſtoteles expreſſit ipſam eſſentiam beatitudinis, oſtendens per quid homo ſit in eiuſmodi ſtatu, ſcilicet per operationem quandam. P. 2. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut dicitur 9. met. t. 16. duplex eſt actio, vna quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, ſicut vrere & ſecare, & talis operatio non poteſt eſſe beatitudo; nam talis operatio non eſt actus & perfectio agentis, ſed magis patientis, vt ibidem dicitur. Alia eſt actio manens in ipſo agente. vt ſentire, intelligere & velle, & huiuſmodi actio eſt perfectio agentis: & talis operatio poteſt eſſe beatitudo. 9. met l. 9. p. 2. q. 3. a. 2. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod cum beatitudo dicat quandam vltimam perfectionem, ſecundum quod diuerſæ res beatitudinis capaces ad diuerſos gradus perfectionis pertingere poſſunt, ſecundum hoc neceſſe eſt quod diuerſimode beatitudo dicatur. Nam in Deo eſt beatitudo per eſſentiam, quia ipſum eſſe eius, eſt operatio eius, quia non fruitur alio, ſed ſeipſo. In Angelis autem beatitudo eſt vltima perfectio ſecundum aliquam operationem qua coniunguntur bono increato: & hæc operatio eſt in eis vnica & ſempiterna. In hominibus autem, ſecundum ſtatum præſentis vitæ, eſt vltima perfectio ſe- l. c. in obiect, ad 6.

cun-

locis citãd. in art. 5. cundum operationem, qua homo coniungitur Deo: ſed hæc operatio vna & continua eſſe non poteſt, & propter hoc in ſtatu præſentis vitæ perfecta beatitudo in homine haberi non poteſt. Eſt tamen aliqua participatio beatitudinis, & quanto operatio poteſt eſſe magis continua, tanto plus habet rationem beatitudinis.

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo conſiſtat etiam in operatione ſenſitiuæ partis, an intellectiuæ tantum.

p. 2 q. 3. a. 3. arg p. VIdetur quod beatitudo conſiſtat in operatione partis ſenſitiuæ: nulla enim operatio inuenitur in homine nobilior operatione ſenſitiua, niſi intellectiua. ſed operatio intellectiua dependet in nobis ab operatione ſenſitiua, quia non poſſumus intelligere ſine phantaſmate, vt dicitur 3. de ani. t. 30 ergo beatitudo eſt etiam in operatione partis ſenſitiuæ.

ibid. arg 2. 2 Præterea Boetius dicit quod beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, ſed quædam bona ſunt ſenſitiua, quæ attingimus per ſenſus operationem. ergo videtur quod operatio ſenſus pertineat etiam ad beatitudinem.

ibid. arg 3. p. Eth. 1. 5. 3 Præterea beatitudo eſt bonum perfectum vt probatur p. Eth. c. 7. quod non eſſet niſi homo perficeretur per ipſum ſecundum omnes partes ſuas: ſed per operationes ſenſitiuas quædam partes animæ perficiuntur, ergo idem quod prius.

ibid. in arg. ſed contr. p. Eth. 1. 5. Sed contra eſt, quod in operatione ſenſitiua communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine, ergo. &c.

p. 2. q. 3. a. 3. c q. 1. a. 1. & 2 præced. 2 Præterea beatitudo hominis conſiſtit eſſentialiter in coniunctione ipſius ad bonum increatum, quod eſt vltimus finis vt ſupra oſtenſum eſt: at huic homo non poteſt coniungi per ſenſus operationem: ergo. &c.

3. c. g. c. 31. ratione 2. 3 Præterea intellectus eſt melior ſenſu: bonum igitur intellectus eſt melius quam bonum ſenſus: non igitur ſummum hominis bonum in ſenſu conſiſtit.

op. 3. part. p. c. 108. parte 1 q. 6. initio. Reſpondeo dicendum, quod vnicuique rei appetibile eſt proprium bonum: proprium autem bonum vniuſcuiuſque rei eſt id quo res illa perficitur. Dicimus enim vnamquamque rem bonã, ex eo quod propriam perfectionem attingit: inquantum vero bonitate caret, inquantum propria perfectione caret: vnde conſequens eſt vt vnaquæque res ſuam perfectionem appetat; vnde & homo naturaliter appetit perfici: & cum multi ſint gradus perfectionis humanæ illud præcipue & principaliter in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad vltimam eius perfectionẽ ſpectat: hoc autem bonum eo indicio cognoſcitur, quod naturale deſiderium hominis in eo quieſcit: cũ enim naturale deſiderium hominis non tendat niſi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione conſiſtit, conſequens eſt, quod quandiu aliquid deſideratũ reſtat, nondum peruenit homo ad vltimam perfectionem ſuam. Dupliciter autem adhuc reſtat aliquid deſiderandum. Vno modo quando id quod deſideratur, propter aliquid aliud quæritur; vnde oportet quod eo obtento, adhuc deſiderium non quieſcat, ſed feratur in aliud. Alio modo quando non ſufficit ad obtinendum id quod homo deſiderat ſicut modicus cibus non ſufficit ad ſuſtentationem naturæ, vnde naturalem appetitum non ſatiat. Illud ergo bonũ quod homo primo & principaliter deſiderat, tale debet eſſe vt non quæratur propter aliud, & ſufficiat homini: hoc autem bonum communiter fœlicitas nominatur, inquantum eſt bonum hominis principale. Per hoc enim aliquos fœlices eſſe dicimus, quod eis credimus bene eſſe, vocatur etiam beatitudo inquantum excellentiam quandam deſignat. Poteſt & pax vocari, inquantum appetitum quietat, nam quies appetitus pax interior eſſe videtur. Sic igitur apparet quod in ſenſibilibus bonis hominis fœlicitas vel beatitudo eſſe non poteſt. Primo quidem quia non ſunt propter ſe quæſita, ſed naturaliter propter aliud deſiderãtur: conueniunt enim homini ratione ſui corporis, corpus autem hominis ordinatur ad animam ſicut ad finem; tum quia corpus eſt inſtrumentum animæ mouentis: omne autem inſtrumentum eſt propter artem quæ vtitur eo: tum etiam quia corpus comparatur ad animam ſicut materia ad formam, forma autem eſt finis materiæ ſicut & actus potentiæ. Secundo quia impoſſibile eſt vt ſenſibilia bona ſufficiant homini quod multipliciter apparet: vno quidem modo, quia cum in homine ſit duplex vis appetitiua, ſcilicet intellectiua, & ſenſitiua, & per conſequens deſiderium duplex; deſiderium intellectiui appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quæ bona ſenſibilia non attingunt. Alio modo quia bona ſenſibilia tanquam infima in rerum ordine, non collectam, ſed diſperſam recipiunt bonitatem, ita ſcilicet vt hoc habeat hanc bonitatis rationem puta delectationem, illud aliam, puta corporis ſalubritatem: & ſic de aliis: vnde in nullo eorum appetitus humanus qui naturaliter in bonum vniuerſale tendit, ſufficientiam poteſt inuenire: ſed neque in multis earum quantumcumque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate vniuerſalis boni. Tertio quia cum homo apprehendat per intellectum bonum vniuerſale, quod neque tempore circumſcribitur, conſequens eſt quod appetitus humanus bonum deſideret ſecundum conuenientiam ad apprehenſionem intellectus, quod tempore non circumſcribatur: vnde naturale eſt homini vt perpetuo inſtabilitatem deſideret, quæ quidem non poteſt inueniri in corporalibus rebus, quæ ſunt corruptioni, & multiplici ſubiecta variationi: vnde conueniens eſt quod in ſenſibilibus bonis appetitus humanus non inueniat ſufficientiam, quam requirit: ſic igitur in iis non poteſt eſſe vltima fœlicitas hominis. Sed quia vires ſenſitiuæ corporeas operationes habent, vt pote per organa corporea operantes, conſequens eſt quod neque in operationibus ſenſitiuæ partis vltima hominis fœlicitas conſiſtit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod operatio ſenſus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi poteſt. p. 2. q. 3. a. 3. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo perfecta qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad vniuerſalem fontem totius boni, non quod indigeat ſingulis particularibus bonis: ſed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum ſufficientium ad operationem huius vitæ. ibid. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, ſed in inferiori parte per redundantiam à ſuperiori: in beatitudine autem imperfecta à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem ſuperioris. ibid. ad 3.

ARTICVLVS III.

Vtrum beatitudo conſiſtat in operatione voluntatis.

VIdetur quod beatitudo non conſiſtat in actu intellectus, ſed in actu voluntatis. Obiectum enim voluntatis eſt bonum quod habet rationem finis: & verum quod eſt obiectum intellectus non habet rationem finis niſi inquantum & ipſum eſt bo- 3. c. g. c. 26. rat. 4. p. 2. q. 3. a. 4. arg. 2. 4. d. 49 q. p. a. p. q. 2. arg. p.

num, vnde non videtur homo conſequi vltimum finem per actum intellectus, ſed magis per actum voluntatis.

c. g. c. 16. at. 2. 10. Eth. l. 6. 2 Præterea, vltima perfectio operationis eſt delectatio quæ perficit operationem, ſicut pulchritudo iuuentutem, vt dicit Philoſophus 10. Eth. c. 4. ſi igitur perfecta operatio eſt vltimus finis, videtur quod vltimus finis magis ſit ſecundum operationem voluntatis quam intellectus.

3. c. g. c. 16. rat. 3. 3 Præterea delectatio videtur ita propter ſe deſiderari, quod nunquam propter aliud: ſtultum enim eſt quærere ab aliquo quare velit delectari: hæc autẽ eſt conditio vltimi vt ſcilicet propter ſe deſideretur & quæratur: eſt igitur vltimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus.

ibidem rat. 4. d. 49. q. p. p. q. 1. arg. 1. p. 2. q. 3. a. 4. arg. 3. 2 Præterea voluntas videtur eſſe altior potentia quam intellectus: nam voluntas mouet intellectum ad finem: intellectus enim actu conſiderat quæ habitu tenet, cum aliquis voluerit, actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus: magis igitur videtur beatitudo conſiſtere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

p. 1. q. 1. 2. 4. art. 4. 4. d. 49. q. p. 1. q. 1. arg. 1 & 3. 5 Præterea ſi beatitudo eſt aliqua operatiò, oportet quod ſit nobiliſſima operatio hominis, ſed nobilior eſt Dei dilectio quæ eſt actus voluntatis, quam cognitio quæ eſt operatio intellectus. ergo videtur quod beatitudo conſiſtat in actu voluntatis.

3. c. g. c. 16. 4 rat. Sed contra eſt, quod vnumquodque ſecundum ea quæ conſtituunt ſubſtantiam eius, habet naturæ ſuæ virtutem: differt enim verus homo à picto, per ea quæ ſubſtantiã hominis conſtituunt: vera autem beatitudo, non differt à falſa ſecundum actum voluntatis: nã eodem modo ſe habet voluntas in deſiderando, vel amando, vel delectando, quidquid ſit illud quod ſibi proponitur vt ſummum bonum ſiue vere ſiue falſò: verum autem vere ſit ſummum bonum, quod vt tale proponitur, vel falſò hoc differt ex parte intellectus; beatitudo igitur in actu voluntatis eſſe non poteſt.

ibid. 5. rat. p. 2. q. 3. a. 4. c. 2 Præterea hic actus eſſet aut deſiderare, aut amare, aut delectari, impoſſibile eſt autem quod deſiderare ſit vltimus finis: eſt enim deſiderium ſecundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet, hoc autem contrariatur rationi vltimi finis; amatur enim bonum non ſolum quando habetur, ſed etiam quando non habetur: ex amore enim eſt quod non habitum deſiderio quæratur: & ſi amor iam habiti perfectior ſit, hoc cauſatur ex hoc quod bonum habetur amatum: aliud eſt igitur habere bonum quod eſt finis, quam amare, quod ante habere eſt imperfectum, poſt habere perfectum: ſimiliter autem nec delectatio eſt vltimus finis, ipſum enim habere bonum cauſa eſt delectationis, vel dum bonum habitum ſentimus; vel dum prius habitum memoramur, vel in futuro habendum ſperamus: non eſt igitur delectatio vltimus finis. nullus ergo actus voluntatis poteſt eſſe ipſa beatitudo.

3. c. g. c. 16. 6. rat. 3 Præterea ſi delectatio eſſet vltimus finis, ipſa ſecundum ſeipſam eſſet appetenda. hoc autem eſt falſum, refert enim quæ delectatio appetatur, ex eo ad quod conſequitur delectatio: nam delectatio quæ conſequitur bonas operationes eſt bona; quæ autem malas, eſt mala: habet igitur quod ſit bona & appetenda ex alio: non eſt igitur ipſa vltimus finis ſeu beatitudo. Idem delectatio nihil aliud eſſe videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono cõueniẽti, ſicut deſiderium eſt inclinatio voluntatis in aliquod bonum conſequendum: ſicut autem per voluntatem inclinatur in finem, & quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem eſt dicere quod finis motus corporis grauis non ſit eſſe in loco proprio, ſed quietatio inclinationis, qua in hoc tendebat, ſi enim hoc principaliter natura intenderet, vt inclinatio quietaretur, non daret eam: dat autem eam vt per hoc in locum proprium tendat, quo conſecuto quaſi fine ſequitur inclinationis quietatio: & ſic quietatio talis, non eſt finis ſed concomitans finem: nec igitur delectatio eſt beatitudo, ſed concomitans ipſam.

Reſpondeo dicendum, quod beatitudinem eſſe in voluntate dupliciter poteſt intelligi. Vno modo ita quod ſit voluntatis obiectum: & ſic beatitudo cum ſit vltimus finis; & ex fine eſt ratio boni, quod eſt voluntatis obiectum, oportet ponere beatitudinem in voluntate eſſe. Alio modo ita quod ſit aliquis actus voluntatis, & ſic beatitudo in voluntate eſſe non poteſt: beatitudo enim vltimum finem hominis importat: finis autem vltimus hominis poteſt accipi duplex, vt ſupra dictum eſt: vnus in ipſo, & alius extra ipſum, in ipſo ſicut operatio rei dicitur eſſe finis eius, cum omnis res ſit propter ſuam operationem: finis vero extra ipſum eſt ad quod per ſuam operationem pertingit: non autem quælibet operatio poteſt dici finis, ſed illa quæ fini exteriori primo coniungit: & hoc dico quando res finem extra ſe habet, tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, vt ſic finis exterior ſit quaſi vltimus finis: & finis interior qui eſt operatio ſit ad illum ordinatus: ſicut videmus quod res naturales per operationes quas habent pertingunt ſecundum aſſimilationem quandam ad diuinam bonitatem, quæ eſt earum exterior finis. Non autem eſt poſſibile vt ipſe voluntatis actus ſit vltimus finis alicuius: quia cum voluntatis obiectum ſit finis; hoc ipſum quod eſt velle, & quilibet alius voluntatis actus nihil eſt aliud quam ordinari aliqua in finem: vnde præſupponit alium finẽ, & ideo ſi ipſum velle dicatur eſſe volitum, oportet præſupponere ante hoc aliquid eſſe voliũ: non enim poteſt intelligi in aliqua potentia reflexio ſuper actum ſuum niſi actu ſuo in quem fit reflexio, prius terminato per obiectum proprium quod ſit aliud ab ipſo actu potentiæ illius: alias oporteret in infinitum procedere, ſi enim intellectus intelligat ſe intelligere, oportet quod intelligat ſe intelligere aliquid: & ſi dicas quod intelligit ſe intelligere hoc quod eſt ſe intelligere: adhuc oportebit aliud ponere, & ſic in infinitum. Patet ergo quod ipſum intelligere, non poteſt eſſe primum obiectum intellectus: & eadem ratione nec ipſum velle poteſt eſſe obiectum primum voluntatis: nec etiam poteſt dici quod aſſecutio finis exterioris, ſit per actum voluntatis immediate: intelligitur enim eſſe actus voluntatis ante aſſecutionem finis, vt motus quidam in finem: poſt aſſecutionem vero vt quietatio quædam in fine, non poteſt autem eſſe quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, niſi quia voluntas alio modo ſe habet ad finem quam prius, vel è conuerſo: illud ergo quod facit voluntatem hoc modo ſe habere ad finem vt voluntas quietetur in ipſo, eſt vltimus finis interior, quo primo coniungitur exteriori: ſicut ſi alicuius finis interior ſit pecunia, finis interior erit poſſeſſio pecuniæ, per quam homo ſe habet ad pecuniam, vt voluntas in ea quietetur: cum ergo finis vltimus quaſi exterior humanæ voluntatis ſit Deus, non poteſt eſſe quod aliquis actus voluntatis ſit interior finis: ſed ille actus erit vltimus finis interior, quo primo hoc modo ſe habebit ad Deum vt voluntas quietetur in ipſum,

Ad primum ergo dicendum, quod ſi fœlicitas per hoc quod habet rationem ſummi boni eſt obiectum voluntatis, non propter hoc neceſſe eſt quod

Margin notes (right column): 4. d. 49. q. 2. p. q. 2. c. — quol. 8. q. 9. a. 19. c. (beside "Reſpondeo dicendum"); ibidem & 3. c. g. c. 26. rat. 2 & 5. 2. q. 3. a. 4. ad 2. (beside "finis. Non autem eſt poſſibile"); 4. d. 49. l. c. & p. 2. q. 3. a. 4. c. (beside "mum voluntatis: nec etiam")

ſit ſubſtantialiter ipſe actus voluntatis : niſi in ſenſu ſupra dicto: imo ex hoc ipſo quod eſt primum obiectum voluntatis ſequitur quod non eſt actus eius, vt ex dictis apparet.

3 c.g c.26. in reſponſ. ad obiect. p 2 q.3.a.4. ad 2 inc.art initio.

Ad ſecundum dicendum, quod non omne id quo res quocumque modo perficitur eſt finis illius rei: eſt enim aliquid perfectio alicuius dupliciter: vno modo vt habentis iam ſpeciem, alio modo vt ad ſpeciem habendam: ſicut perfectio domus ſecundum quod iam habet ſpeciem, eſt id ad quod ſpecies domus ordinatur, ſcilicet habitatio, non enim domus fieret niſi propter hoc, vnde in definitione domus oportet hoc poni ſi debeat definitio eſſe perfecta: perfectio vero ad ſpeciem domus, eſt tam id quod ordinatur ad ſpeciem conſtituendam, ſicut principia ſubſtantialia ipſius, quam id quod ordinatur ad ſpeciei conſeruationem : illud igitur quod eſt perfectio rei, ſecundum quod iam habet ſpeciem, eſt finis ipſius, vt habitatio eſt finis domus, & ſimiliter propria operatio cuiuſlibet rei quæ eſt quaſi vſus eius eſt finis ipſius : quæ autem ſunt perfectiones rei ad ſpeciem, non ſunt finis rei; imo res eſt finis ipſarum: materia enim & forma, ſunt propter ſpeciem: licet enim forma ſit finis generationis, non tamen eſt finis iam generati ſpeciem habentis, imo ad hoc quæritur forma vt ſpecies ſit completa: ſimiliter conſeruantia rem in ſua ſpecie, vt ſanitas & vis nutritiua licet perficiant animal, non tamen ſunt finis animalis, ſed magis è conuerſo. Delectatio autem eſt perfectio operationis, non ita quod ad ipſam ordinetur operatio ſecundum ſuam ſpeciem, ſed ad conſeruationem indiuidui, ſed eſt ſimilis perfectioni quæ ordinatur ad ſpeciem rei, nam propter delectationem attentius operationi inſiſtimus in qua delectamur.

3.c.g.c 26. in reſponſ. ad obiect. 4.d 49.q.p. 2.p.q 2.ſin fine.

Ad tertium dicendum, quod quia delectationem non propter aliud volunt homines, ſed propter ſeipſam, non eſt ſufficiens ſignum, quod delectatio ſit vltimus finis, nam etſi non ſit vltimus finis eſt tamen vltimum finem concomitans, cum ex adeptione finis delectatio conſurgat.

3.c.g.l. c.in reſp ad p. op.3. c.107.

Ad quartum dicendum, falſum eſſe quod voluntas ſit altior intellectu quaſi eius motiua: nam primo & per ſe intellectus mouet voluntatem: voluntas enim inquantum huiuſmodi mouetur à ſuo obiecto quod eſt bonum apprehenſum : voluntas autem mouet intellectum quaſi per accidens, inquantum ſcilicet intelligere ipſum apprehenditur vt bonum, & ſic deſideratur à voluntate, ex quo ſequitur quod intellectus actu intelligit, & in hoc ipſo voluntatem præcedit; nam nunquam voluntas deſideraret intelligere, niſi prius intellectus ipſum intelligere apprehenderet vt bonum: & iterum voluntas mouet intellectum ad operandum in actu, per modum quo agens dicitur: intellectus autem voluntatem per modũ quo finis mouet: nã bonum intellectum eſt finis, voluntatis, agens autem eſt poſterior in mouẽdo quã finis, nam agens non mouet niſi propter finem, vnde apparet intellectum ſimpliciter eſſe altiorem, voluntate; voluntatem vero intellectu per accidens & ſecundum quid.

2.q. 3.a.4 4.

Ad quintum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in mouendo per modum agentis, vt dictũ eſt: ſed cognitio præuia eſt dilectioni in attingendo: non enim diligitur niſi cognitum: ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus ſicut & finem ſenſibilem per actionem ſenſus. Vel dic, quod licet per affectum homo perfectius Deo coniungatur quam per intellectum, inquantum coniunctio quæ eſt per affectum ſuperuenit coniunctioni quæ eſt per intellectum, perficiens & decorans eam: tamen oportet quod prima coniunctio ſit per intellectum: dilectio enim quidem prius inclinat in coniunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte coniungat: ſed non priuſquam intellectus quoquomodo cognoſcat : eo quod appetitus non poteſt eſſe incogniti omnino : ac proinde patet quod beatitudo originaliter & ſubſtantialiter conſiſtit in actu intellectus, formaliter autem & completiue in actu voluntatis.

49.q.p. 9.q 2.ad 3 & c. op.3.c.107. quol.9.q.9. a 19.c.

ARTICVLVS IV.

Vtrum beatitudo conſiſtat in operatione intellectus.

VIdetur quod beatitudo non conſiſtat in operatione intellectus: dictum eſt enim quod finis hominis eſt Deus: Deus autem eſt infinitus; infinitum autem inquantum huiuſmodi eſt ignotum, ergo Deus eſt ignotus, ergo non poteſt attingi per actionem intellectus. p.p q.12.a p arg 2 4.d. 49 q.2 a.p. arg 2 & 12.

2 Præterea intellectus creatus non eſt cognoſcitiuus niſi exiſtentium, primum enim quod cadit in apprehenſionem intellectus eſt ens: ſed Deus non eſt exiſtens ſed ſupra exiſtentia, vt dicit Dionyſ. ergo non eſt intelligibilis ſed ſuper omnem intellectum. p p q.12.a.p arg.3.

3 Præterea cognoſcentis ad cognitum oportet eſſe aliquam proportionem; cum cognitum ſit perfectio cognoſcentis; ſed nulla eſt proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum diſtant, ergo beatitudo non poteſt eſſe operatio intellectus circa Deum. ibid.arg 3. 4.d. 47.q 2 a.p.arg 6.& 7.

Sed contra eſt, quod beatitudo conſiſtit in aliqua operatione, vt dictum eſt : ſed non conſiſtit in operatione ſenſitiuæ partis, neque in operatione voluntatis, ergo in operatione intellectus. 3.c.g.c.37.

Reſpondeo dicendum, quod beatitudo hominis neceſſario conſiſtit in operatione intellectus: hæc enim ſola operatio hominis eſt ſibi propria, & in qua nullo modo aliquod aliud communicat. Hæc etiam ad nihil aliud ordinatur ſicut ad finem, cum contemplatio veritatis per ſeipſam quæratur. Per hanc etiam operationem homo ſubſtantiis ſuperioribus coniungitur per ſimilitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo & ſubſtantiis ſeparatis eſt. Hac etiam operatione ad illa ſuperiora coniungitur cognoſcendo ipſa quocumque modo. Ad hanc etiam operationem homo magis eſt ſibi ſufficiens: vtpote ad eam parum auxilij rerum exteriorum indigens. Ad hanc etiam operationem omnes aliæ in homine ordinari videntur, tanquam ad finem. Non eſt autem poſſibile: quod vltima hominis fœlicitas conſiſtat in contemplatione quæ eſt ſecundum intellectũ principiorum, quæ eſt imperfectiſſima, ſicut maxime vniuerſalis, rerum cognitionem in potentia continens, & eſt principium, non finis humani ſtudij à natura nobis proueniens, non ſecundum ſtudium veritatis: neque etiam ſecundum ſcientias, quæ ſunt de rebus infimis, cum oporteat fœlicitatem eſſe in operatione intellectus per comparationem ad nobiſſima obiecta, inter quæ cum ſit Deus ſequitur quod beatitudo conſiſtat in contemplatione Dei: quod fit per viſionem eius ſecundum intellectum, quia per hanc fit quaſi quidam contractus Dei ad intellectum: cum omne cognitum ſit in cognoſcente, ſecundum quod cognoſcitur: ſicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporum inducit quietationem affectus, & ideo vltimus finis hominis in intellectu conſiſtit: tamen id quod eſt à parte voluntatis, ſcilicet quietatio ipſius in fine, quod poteſt dici delectatio, eſt quaſi formaliter complẽs rationẽ beatitudinis ſicut ſuperueniẽs viſioni in qua ſubſtantia beatitudinis cõſiſtit: vt ſic volũtati attribuatur, & prima habitu-

ibidem. 1 p.in lib.de cauſ.initio. 4.d. 49.q.p. a p q.1. c.in fine & ad 5. & quol.9.q. a.19.c.

do ad finem, ſecundum quod aſſecutionem finis appetit; & vltima ſecundum quod in fine iam aſſecuto quietatur.

p.Eth.l 10. 10 Eth.l. 9 10 11. Poteſt & vniuerſalis ratio induci ad oſtendendum intentum in præmiſſis articulis ſecundum viam Philoſophi p. & 10. Ethic ſic cuiuſlibet rei habentis propriam operationem illa eſt bonum ſuum & hoc quod bene eſt ei, conſiſtit in eius operatione: ſicut tibicinis bonum conſiſtit in eius operatione; & ſimiliter eius qui facit ſtatuam, & cuiuſlibet artiſicis Et huius ratio eſt, quia bonum finale cuiuſlibet rei eſt eius vltima perfectio: forma autem eſt perfectio prima, ſed operatio eſt perfectio ſecunda: ſi autem aliqua res altior dicatur eſſe finis, hoc non erit niſi mediante operatione, per quam ſcilicet homo ad rem illam attingat: vel faciendo. ſicut ædificator domum; aut quia vtitur ſeu fruitur ea, & ſic relinquitur quod finale bonum cuiuſlibet rei in eius operatione ſit requirendum, ſi igitur hominis ſit operatio propria, neceſſe eſt quod in illa conſiſtat finale bonum ipſius, quod eſt fœlicitas, & ita fœlicitas eſt propria operatio hominis, ſi autem dicitur in aliquo alio fœlicitas conſiſtere: aut hoc erit aliquid quo homo redditur idoneus ad eiuſmodi operationem: aut erit aliquid ad quod per ſuam operationem attingit. Quod autem ſit aliqua propria operatio hominis, hoc dupliciter probatur; & primo quidem per ea quæ accidunt homini: accidit enim homini quod ſit textor, aut grammaticus, vel muſicus, ſiue aliquid aliud huiuſmodi: ſed nihil iſtorum eſt quod non habeat propriam operationem, alioquin ſequeretur quod huiuſmodi otioſe & fruſtra homini aduenirent. Multo autē magis inconueniens eſt quod ſit otioſum & fruſtra id quod eſt ſecundum naturam, quod eſt ordinatum ratione diuina, quam id quod eſt ordinatum ratione humana. Cum igitur, homo ſit aliquid exiſtens ſecundum naturam, impoſſibile eſt quod ſit naturaliter otioſus quaſi non habens propriam operationem eſt igitur aliqua operatio hominis propria, ſicut eorum quæ ei accidunt, cuius cauſa eſt, quia vnumquodque naturale vel artificiale eſt per aliquam formam quæ eſt alicuius operationis principium: vnde ſicut vnaquæque res habet proprium eſſe per ſuam formam, ita etiam habet operationem propriam. Secundo id patet per hominis partes, eandem enim rationem oportet exiſtimare in toto & in partibus: quia ſicut anima eſt totius corporis actus, ita quædam partes animæ ſunt actus quarundam partium corporis, vt viſus oculi: ſed quælibet pars hominis habet propriam operationem, ſicut oculi operatio eſt videre, & manus palpare, & pedum ambulare, & ſic de aliis partibus: relinquitur ergo quod totius hominis, eſt aliqua propria operatio: manifeſtum eſt autem quod ipſa operatio eſt vniuſcuiuſque rei ſecundum ſuam formam, forma autem hominis, eſt anima, cuius actus dicitur viuere, non quidem viuere ſecundum quod eſt eſſe viuentis, ſed ſecundum quod viuere dicitur aliquod opus vitæ, puta intelligere, ſentire: vnde manifeſtum eſt quod in aliquo opere vitæ conſiſtit hominis fœlicitas. Non autem poteſt dici quod ſecundum quodcumque viuere attendatur hominis fœlicitas: quia viuere eſt commune plantis: ſed fœlicitas quæritur ſicut quoddam proprium hominis bonum: dicitur enim bonum humanum. Pari autem ratione ſpecies vitæ quæ dicitur nutritiua, vel augmentatiua, ſeparanda eſt a fœlicitate, quia etiam hæc communia ſunt plantis, & ex hoc accipi poteſt quod fœlicitas non conſiſtit, neque in ſanitate, neque in pulchritudine, neque in proceritate corporis, omnia enim hæc acquiruntur per operationes huius vitæ. Poſt vitam autem nutritiuam, & augmentatiuam ſequitur ſenſitiua, quæ etiam non eſt propria homini, ſed conuenit equo & boui, & cuilibet animali: vnde nec in hac vita conſiſtit fœlicitas. Et ex hoc accipi poteſt quod humana fœlicitas non conſiſtit in aliqua ſenſibili delectatione. Poſt vitam autem nutritiuam & ſenſitiuam non relinquitur niſi vita quæ eſt operatiua ſecundum rationem, quæ quidem vita propria eſt homini; nam homo ſpeciem ſortitur ab hoc quod eſt rationale: ſed rationale eſt duplex, vnum quidem participatiue, inquantum ſcilicet perſuadetur & regulatur à ratione, aliud vero eſt rationale eſſentialiter, quod ſcilicet habet ex ſeipſo ratiocinari & intelligere: & hæc quidem pars principalius rationalis dicitur, quia quod eſt per ſe ſemper eſt principalius eo quod eſt per aliud. Quia igitur fœlicitas eſt principaliſſimum bonum hominis, conſequens eſt vt magis conſiſtat in eo quod eſt rationale per eſſentiam, quam in eo quod eſt rationale per participationem. Ex quo poteſt accipi quod fœlicitas principalius conſiſtat in actu rationis, vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati Cum autem intellectus ſit operatio ſpeculatiua & practica, manifeſtum eſt quod fœlicitas hominis non conſiſtit in practica: ea enim tantum eſt duplex, prudentiæ ſcilicet & artis: non poteſt autem eſſe actus prudentiæ, quia hic eſt tantum circa ea quæ ſunt virtutum moralium: non eſt autem in actibus virtutum moralium vltima hominis fœlicitas, quia hæ ſunt tantum facultatis rationalis per participationem. Sed nec in actu artis poteſt eſſe fœlicitas, hic enim totus ad finem extrinſecum ordinatur: nec intendit bonum humanum, ſed bonum artificiati. Vnde ſequitur quod magis eſt in ea operatione quæ eſt ſecundum propriam virtutem eius, & magis principalis: hæc autem eſt ſpeculatiua: quod patet ex duobus ex quibus penſatur dignitas operationis, vno modo ex parte potentiæ quæ eſt operationis principiū, & ſic patet hanc operationem eſſe optimam ſicut & intellectus eſt optimum eorum quæ in nobis ſunt, vt prius oſtenſum eſt. Alio modo ex parte obiecti quod dat ſpeciem operationi, & ſecundum hoc etiam, hæc operatio eſt optima, quia inter omnia cognoſcibilia optima ſunt intelligibilia, hæc autem ſunt triplicis generis, ſcilicet res materiales, res ſeparatæ à materia, vt ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ, & diuina ſeu Deus. Quod autem non in ſpeculatione rerum materialium ſit fœlicitas, patet, quia conſideratio ſpeculatiuæ ſcientiæ non ſe extendit vltra virtutem principiorum illius ſcientiæ quia in principiis ſcientiæ virtualiter tota ſcientia continetur prima autem principia ſcientiarum quæ ſunt de rebus materialibus, ſunt per ſenſum accepta, vt patet per Philoſophum in principio Metaph. & in fine poſt. Vnde tota conſideratio non poteſt vltra extendi quam ſenſibilium cognitio ducere poteſt: in cognitione autē ſenſibilium non poteſt conſiſtere hominis fœlicitas quæ eſt vltima eius perfectio, ſic enim aliquid non perficitur ab aliquo inferiori, niſi ſecundum quod in inferiori, eſt aliqua participatio ſuperioris: manifeſtum eſt autem quod forma lapidis vel cuiuſlibet rei ſenſibilis, eſt inferior homine: vnde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum eſt talis forma, ſed inquātum in ea participatur aliquid ſimile alicui quod eſt ſupra intellectum humanum, ſcilicet lumen intelligibile vel aliquid huiuſmodi: omne autem quod eſt per aliud reducitur ad id quod eſt per ſe: vnde patet quod vltima perfectio hominis ſit per cognitionē

Marginal notes: 4. d. 49 q. 2. p. q. 3. a. 2. q. 3 a. 6. 3 c. g c. 37. — ibidem c. 8 6. Eth. l. 4. — p. 1. q 3. a. 6. c.

alicuius rei, quæ ſit ſupra intellectum humanum. l.c.a 7.c.3.c.g c.44. Non poteſt autem eſſe per contemplationem ſubſtantiarum ſeparatarum: manifeſtum eſt enim quod vnumquodque intantum eſt perfectio alicuius potentiæ, inquantum ad ipſum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ: proprium autem intellectus obiectum eſt verum vniuerſale, quod ſolum eſt verum per eſſentiam: quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum vltima perfectione: cum autem eadem ſit diſpoſitio rerum in eſſe ſicut in veritate vt dicitur 2. Metaph. t. 4. quæcunque ſunt entia per participationem, ſunt vera per participationem: Angeli autem ſunt entia per participationem: vnde relinquitur quod ſolus Deus ſit verus per eſſentiam Poteſt autem intellectus verſari circa Deum, vel per opinionem, vel per fidem, vel per demonſtrationem, vel per ſimplicem & intuitiuam viſionem: 2 poſt l.20. ſed non poteſt vltima intellectus perfectio in opinione quam habet de Deo conſiſtere, quia qui opinatur ſcit poſſibile eſſe rem aliter ſe habere ac proinde non eſt quietus in illa cognitione. Sed 3 c g c.40. nec etiam in fide, quia in illa operatione inuenitur operatio intellectus imperfectiſſima, quantum ad id quod eſt ex parte intellectus, quamuis maxima perfectio inueniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui aſſentit credendo: non eſt igitur neque in hac Dei cognitione vltima hominis fœlicitas: non enim in ipſa naturale deſiderium quietatur ſed magis accenditur quia vnuſquiſque 3.c.g c.45 rat. 2. deſiderat videre quod credit. Sed nec in illa conſiſtit quæ habetur per demonſtrationem: nam eſſe in actu eſt finis exiſtentis in potentia, fœlicitas igitur quæ eſt vltimus finis, eſt actus, cui non adiungitur potentia ad vlteriorem actum: talis autem cognitio per viam cognitionis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid vlterius de Deo cognoſcendum, vel eadem nobiliori modo ſcilicet intuitiue contemplando Deum in ſeipſo abſque vllo diſcurſu: ergo in illa contemplatione ſeu viſione conſiſtit vltima hominis perfectio quæ eſt beatitudo.

p.p.q.12.a.2. ad 2.4 d.49. q.1 a p.ad 2 & 7. Ad primum ergo dicendum, quod infinitum quod ſe tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum eſt ſecundum ſe, quia omnis cognitio eſt per formam: ſed infinitum quod ſe tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, eſt ſecundum ſe maxime notum, ſic autem Deus eſt infinitus.

ibidem ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod Deus non ſic dicitur non exiſtens quod nullo modo ſit exiſtens, ſed quia eſt ſupra omne exiſtens: vnde ex hoc non ſequitur quod nullo modo poſſit cognoſci, ſed quod omnem cognitionem excedat: quod eſt ipſum non comprehendi. l.3. in 6. primæ ad Timoth. Non autem dicimus beatitudinem conſiſtere in comprehenſione, quia ad comprehendendum Deum impoſſibile eſt intellectum peruenire, quia ſic cognoſceret Deum, vt cognoſcibilis eſt: Deus autem perfecte cognoſcibilis eſt inquantum habet de entitate & luce, hæc autem in Deo ſunt infinita, vnde & ipſe eſt infinite cognoſcibilis, ac proinde non poteſt comprehendi à virtute intellectus creati quæ eſt finita. Sed alius eſt modus cognoſcendi Deum, cum ſcilicet mediante verbo, quod in Deo tenet locum ſpeciei, intellectus creatus attingit Deum, & hæc cognitio eſt intuitiua: tunc enim rem intuitiue cognoſcimus, cum per propriam eius ſpeciem ipſam cognoſcimus.

p.p.l.c.ad 4. 4 d.49.q.2. a.p.ad 6 & 7 Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter: vno modo certa habitudo vnius quantitatis ad alteram, ſecundum quod duplum, triplum & æquale ſunt ſpecies proportionis: alio modo quælibet habitudo vnius ad alterũ proportio dicitur: & ſic poteſt eſſe proportio creaturæ ad Deum, inquantum ſe habet ad ipſum vt effectus ad cauſam, & vt potentia ad actum: & ſecundum hoc intellectus creatus proportionatus eſſe poteſt ad cognoſcendum Deum.

Hic quæri ſolet an ad beatitudinem requiratur delectatio; ſed de hoc ſatis in ſuperioribus articulis.

ARTICVLVS V.

Vtrum in hac vita poſſimus conſequi beatitudinem.

Videtur quod in hac vita poſſimus conſequi beatitudinem; imperfecta enim participatio ſummi bono non adimit rationem beatitudinis: alioquin vnus non eſſet beatior alio: ſed in hac vita poſſumus participare ſummum bonum cognoſcendo & amando Deum licet imperfecte, ergo in hac vita poſſumus conſequi beatitudinem. p 1.q.5.a.3. arg.2.

2 Præterea quod ab omnibus dicitur non poteſt totaliter falſum eſſe: videtur enim naturale quod in pluribus eſt: natura autem non totaliter deficit: ſed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ergo in hac vita poſſumus eſſe beati. ibidem arg. 3.

3 Præterea beatitudo eſt operatio propria hominis, ſed homo in hac vita habet propriam ſuam operationem, ergo poteſt habere beatitudinem. p.Eth.l.10.

Sed contra eſt, quod humana beatitudo non conſiſtit in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoſcitur, ſecundum quandam æſtimationem confuſam: neque in cognitione Dei qua cognoſcitur per viam demonſtrationis: neque in cognitione Dei qua cognoſcitur per fidem, vt dictum eſt, ſed non eſt poſſibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem peruenire, ergo impoſſibile eſt quod in hac vita conſiſtat beatitudo. 3.c.g c 51. p.rat.

2 Præterea vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quod eo habito nihil aliud quæritur: ſi enim adhuc mouetur ad aliud nondum habet finem in quo quieſcat: hoc autem in hac vita accidere non poteſt: quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo deſiderium augetur quod eſt omnibus naturale, niſi forte aliquis ſit qui omnia intelligat, quod in hac vita contingere non poteſt. l.c.a.rat.

3 Præterea omne quod mouetur in finem deſiderat naturaliter ſtabiliri & quieſcere in illo: vnde à loco quo corpus naturaliter mouetur, non recedit niſi per motum violentum qui contrariatur appetitui, fœlicitas autem eſt vltimus finis, quem homo naturaliter deſiderat, eſt igitur hominis deſiderium naturale, ad hoc, quod in fœlicitate ſtabiliatur: niſi igitur cum fœlicitate pariter immobiliterque ſtabilitatem conſequatur nondum eſt fœlix, eius deſiderio nondum quieſcente: in vita autẽ iſta non eſt aliqua certa ſtabilitas: cuilibet enim quãtumcumque fœlix dicatur poſſibile eſt infirmitates, & infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque ſit illa in qua ponitur fœlicitas: non igitur eſt poſſibile in hac vita eſſe vltimam hominis fœlicitatem. l.c.3.rat.

Reſpondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi poteſt; perfecta autem & vera beatitudo haberi non poteſt in hac vita: & hoc quidem conſiderari poteſt dupli- p 2 q 5.a.3 c.

citer, primo quidem ex ipſa communi beatitudinis ratione: nam beatitudo cum ſit perfectum & ſufficiens bonum omne malum excludit, & omne deſiderium implet; in hac autem vita non poteſt omne malum excludi: multis enim malis præſens vita ſubiacet quæ vitari non poſſunt: & ignorantiæ ex parte intellectus; & inordinatæ affectioni ex parte appetitus; & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis. Similiter etiam boni deſiderium in hac vita ſatiari non poteſt: naturaliter enim homo deſiderat permanentiam eius boni quod habet, bona autem præſentis vitæ tranſitoria ſunt, cum & ipſa vita tranſeat quam naturaliter deſideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem: vnde impoſſibile eſt quod in hac vitâ vera beatitudo habeatur. Secundo ſi conſideretur id in quo ſpecialiter beatitudo conſiſtit, ſcilicet intuitiua Dei cognitio ſeu diuinæ eſſentiæ viſio quæ non poteſt homini in hac vita prouenire: ideo non poteſt aliquis in hac vita beatitudinem perfectam & veram conſequi. Ad ſciendum igitur

p. & 10. eth. l. 1.
l. p. in cap. p. cantic. cantic.

qualem beatitudinem in hac vita aſſequi poſſimus, & in quo conſiſtat conſiderandum eſt quod Philoſophus in primo & 10. Ethic. ipſam repoſuit in contemplatione, ſed vita contemplatiua ſecundum quod de ea locuti ſunt antiqui Philoſophi, & Sancti Doctores non accipitur vniformiter. Nam Philoſophi finem contemplationis ponunt in ſapere: nam ſpeculari in ſapientia ſecundum Metaphyſicum, eſt ſumma fœlicitas quam poſuerunt Philoſophi.

10. eth. l. c.

Ideo Philoſophus in 10. Ethic. volens talem fœlicitatem ſumme extollere, oſtendit eam maxime delectabilem, dicens quod Philoſophia videtur habere delectationes mirabiles, puritate & firmitate. Sed contemplatio vt de ea loquuntur Sancti Doctores, magis conſiſtit in ſapore quam in ſapere, & magis conſiſtit in dilectione quam in contemplatione: & ſi inuenitur ſtudium literarum aliquando pertinere ad contemplatiuam vitam, hoc eſt inquantũ per huiuſmodi ſtudium manuducimur in amorem Dei: & ſic beatitudo in hac vita, ſi tamen beatitudo potius quam via ad beatitudinem dici poteſt, conſiſtit in amore Dei.

p. 1. q. 5. a. 3. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod participatio beatitudinis poteſt eſſe imperfecta dupliciter, vno modo ex parte ipſius obiecti beatitudinis, quod quidem ſecundum ſui eſſentiam non videtur; & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo poteſt eſſe imperfecta ex parte ipſius participantis, qui quidem ad ipſum obiectum beatitudinis ſecundum ſeipſum attingit, ſed imperfecte per reſpectum ad modum quo Deus ſeipſo fruitur, & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo ſit operatio quædam vt ſupra dictum eſt vera ratio beatitudinis conſideratur ex obiecto, quod dat ſpeciem actui non autem ex ſubiecto.

a p huius quæſt.

p. 2. l. c. ad 3.

Ad ſecundum dicendum, quod homines reputant in hac vita eſſe aliquam beatitudinem propter aliquam ſimilitudinem veræ beatitudinis, & ſic non ex toto in ſua exiſtimatione deficiunt.

10. Eth. l. 11. 3 d 27. q. p. a 4 c p. p. q. 82 a. 3. c. q. 108 2. 6. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo conſiſtit non in qualibet operatione ſed in nobiliſſima, ſic autem ſe habent cognitio & amor in homine, qnod reſpectu earum retum quæ ſunt ſupra animam nobilior & altior eſt amor quam cognitio: illarum vero quæ ſunt infra animam cognitio eſt potior: cuius ratio eſt quia per voluntatem & amorem homo intendit ipſas res volitas & amatas prout in ſe ſunt: per cognitionem vero è conuerſo res cognitæ in cognoſcente efficiuntur per ſuas ſimilitudines: vnde dicit Philoſophus 6. Met. tex. 8 quod bonum & malum quæ ſunt obiecta, voluntatis ſunt in rebus: verum & falſum quæ ſunt obiecta intellectus ſunt in mente: neque tamen inde ſequitur quod beatitudo etiam in patria conſiſtat principaliter in actu amoris; tum quia tunc videbitur Deus ſicut in ſe eſt, & ipſa eſſentia diuina locum habebit ſpeciei; tum quia beatitudo eſt vltima rei perfectio; cognitio autem pertinet ad perfectionem cognoſcentis quia fit per receptionem, non ſic voluntas quæ tendit ad res; tum quia beatitudo habet rationem præmij: præmium autem magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori, quia præmium eſt ſecundum receptionem qua aliquis in ſeipſo perficitur, meritum vero ſecundum operationem, qua aliquis in remunerationem ſe extendit, & ei ſe coniungit; tum quia anima noſtra quæ ſecundum intellectum eſt in potentia omnia, per hoc quod vnitur Deo, vt ſuo intelligibili, qui eſt omnium actus, fitque quodammodo actus intellectus, reducitur in actum omnium intelligibilium, & ſic conſtituitur in vltimo actu: ac proinde dilectio quæ hinc emanat eſt quaſi proprietas conſequens actum, ipſum ſtabiliens, conſummans & decorans; tum quia licet amor ſit prior cognitione in mouendo, cognitio tamen eſt prior amore in attingendo, & ideo intelligibilẽ finẽ primo attingimus per actionem intellectus, licet conſummatiuè & completiue per actum voluntatis vt ſupra dictum eſt atque ex his patet quod in hac vita beatitudo quæ eſſe poteſt conſiſtit in operatione amoris, prærequiſita tamen aliquali cognitione finis: beatitudo vero perfecta conſiſtit in operatione cognitionis conſequente tamen dilectione.

p. 1. q. 12. a. & 2.
3. q. 27. q. 3 a. 4. c.
ad 7
4. d. 49. in Scipt. ad Hannib. q. vnic. a. 1. c.
p. 1. q. 3. a. 4. ad 4.
præcedatt.
3. d. 27. q. 1. a. 4 ad 7.

QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario & circumſtantiis actuum humanorum.

p. 2. q. 6 in proœ.

Qvia igitur ad finem vltimum per aliquos actus neceſſe eſt peruenire, oportet conſequenter de actibus humanis conſiderare, vt ſciamus quibus actibus ad ipſum perueniatur. Sed quia actus circa ſingularia ſunt, ideo omnis operatiua ſcientia in particulari conſideratione perficitur. Moralis igitur conſideratio quia eſt humanorum actuum, primo quidem tradenda eſt in vniuerſali, ſecundo in particulari.

Circa vniuerſalem autem conſiderationem humanorum actuum, primo quidem conſiderandum occurrit de ipſis actibus humanis, ſecundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam ſunt hominis proprij, quidam homini & alijs animalibus communes. Et quia propinquius ſe habent ad finem vltimum actus qui ſunt proprie humani quam actus qui ſunt homini alijſque animalibus communes, qui dicuntur animæ paſſiones primo conſiderandum eſt de actibus qui ſunt proprij hominis. Secundo de

actibus qui ſunt homini alijſque animalibus communes; cum autem actus humani proprie dicantur qui ſunt voluntarij, eo quod voluntas eſt rationalis appetitus, oportet conſiderare de actibus in quantum ſunt voluntarij. Primo ergo conſiderandum eſt de voluntario & inuoluntario in communi, & conſequenter de circunſtantijs ipſorum actuum in quibus voluntarium & inuoluntarium inuenitur. Secundo de actibus qui ſunt voluntarij, quaſi ab ipſa voluntate eliciti, vt immediate ipſius voluntatis exiſtentes. Tertio de actibus qui ſunt voluntarij quaſi à voluntate imperati, qui ſunt ipſius voluntatis mediantibus alijs potentijs. Quarto de bonitate & malitia eorundem actuum.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR DVO.

Primo vtrum recte definiatur à Philoſopho voluntarium & inuoluntarium.

2 *Vtrum conuenienter enumerentur circunſtantiæ actuum humanorum.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum recte definiatur à Philoſopho voluntarium & inuoluntarium.

3. eth. l. 4. Videtur quod non recte definiatur à Philoſopho voluntarium illud cuius principium eſt in eo qui agit particularia cognoſcente in quibus actio conſiſtit; inuoluntarium autem quod vi & propter ignorantiam agitur. Poteſt enim contingere quod illud principium quod eſt intra non ſit appetitus rationalis qui dicitur voluntas, à qua denominatur voluntarium, ſed aliqua paſſio appetitus ſenſitiui, puta ira vel concupiſcentia: ergo non omne id, eſt voluntarium cuius principium eſt in eo qui agit, ergo videtur quod Philoſophus non bene definierit voluntarium.

3. eth. l. 4. p. 2. q. 6. a. 2. in arg. ſed cont. 2 Præterea Philoſophus dicit in 3. eth. quod pueri & bruta animalia communicant voluntario, ſed bruta non cognoſcunt ſingularia in quibus eſt operatio, ergo male definitur voluntarium cuius principium eſt in eo qui agit particularia cognoſcente in quibus actio conſiſtit.

3. eth. l. 4. p. 2. l. c. a 5. arg. 1. 3 Præterea quod eſt inuoluntarium eſt cum triſtitia, vt dicit Philoſophus 3. eth. ſed aliquando patitur aliquis violentiam nec tamen inde triſtatur, ergo violentia non cauſat inuoluntarium.

ibid. arg. p. 4 Præterea violentia non cauſat inuoluntarium, voluntati enim violentia inferri non poteſt, ergo non bene definitur inuoluntarium quod vi ſeu violentia agitur.

p. 2. q 6. a. 8. arg. 3. 5 Præterea inuoluntarium eſt cum triſtitia, ſed quædam ignoranter aguntur, & ſine triſtitia, puta ſi aliquis occidit hoſtem quem quærit occidere putans occidere ceruuum, ergo ignorantia non cauſat inuoluntarium: ergo inuoluntarium male definitur quod ignorantia agitur.

ibid. a. 6. arg. p. a. 3 6 Præterea metus & concupiſcentia cauſant inuoluntarium; quod enim per metum agitur ſecundum ſe eſt inuoluntarium, tum quia ſicut violentia eſt reſpectu eius quod contrariatur præſentaliter voluntati: ita metus eſt reſpectu futuri mali quod repugnat voluntati: tum quia quod ſub conditione tale eſt, ſecundum quid eſt tale; quod autem abſque conditione eſt tale, ſimpliciter eſt tale: ſed id quod per metum agitur, eſt inuoluntarium abſolute: non eſt autem voluntarium niſi ſub conditione, ſcilicet vt vitetur malum quod timetur. Pariter propter concupiſcentiam agit ſæpe incontinens contra a. 7. arg. 2. id quod ante proponebat vnde poteſt concludi quod metus & concupiſcentia cauſant inuoluntarium, ergo non ſolum eſt inuoluntarium quod vi & ignorantia agitur, ſed etiam quod metu & concupiſcentia.

Sed contra eſt authoritas Philoſophi 3. eth. ſic voluntarium & inuoluntarium definientis. 3. eth. l. 4.

Reſpondeo dicendum, quod Philoſophus optime definiuit voluntarium cuius principium eſt in p. 2. q. 6 a. 1. 2 & ſeq. 3. eth. l. p. 2. 3. 4. eo qui agit particularia cognoſcente in quibus actio conſiſtit; Inuoluntarium autem, quod vel vi vel ignorantia agitur. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quod quorundam actuum principium eſt in agente ſeu in eo quod mouetur: quorundam autem motuum vel actuum principium eſt extra, cum enim lapis mouetur ſurſum, principium huius motionis eſt extra lapidem: ſed cum mouetur deorſum, principium huius motionis eſt in ipſo lapide Eorum autem quæ à principio intrinſeco mouentur. quædam mouent ſeipſa: quædam autem non. Cum enim omne agens ſeu motum, agat ſeu moueatur propter finem, illa perfecte mouentur à principio intrinſeco, in quibus eſt aliquod intrinſecum principium, non ſolum vt moueantur, ſed vt moueantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finē requiritur cognitio finis aliqualis: vnde quodcumque ſic agit vel mouetur à principio intrinſeco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in ſe ipſo principium ſui actus non ſolum vt agat, ſed etiam vt agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etſi in eo ſit principium actionis vel motus, non tamen eius quod eſt agere vel moueri propter finem, eſt principium in ipſo, ſed in alio à quo ei imprimitur principium ſuæ motionis in finem: vnde huiuſmodi non dicuntur mouere ſe ipſa, ſed ab alijs moueri. Quæ vero habent notitiā finis, dicuntur ſe ipſa mouere, quia in eis eſt principium non ſolum vt agant, ſed etiam vt agant propter finem; & ideo cum vtrumque ſit ab intrinſeco principio, ſcilicet quod agant, & quod propter finem agant horum actus & motus dicuntur voluntarij: hoc enim importat nomen voluntarij quod motus & actus ſit à propria inclinatione, & quia inuoluntarium eſt priuatio voluntarij; voluntarium autem importat motum appetitiuæ virtutis quæ præſupponit cognitionem apprehenſiuæ virtutis, eo quod bonum apprehenſum mouet virtutē appetitiuam: dupliciter autē 3. eth. l. p. aliquid eſt inuoluntarium, vno modo per hoc quod excluditur ipſe motus appetitiuæ virtutis, & hoc eſt inuoluntarium per violentiam: violentum enim illud eſt cuius principium eſt extra, vt dicit Philoſophus 3. eth. licet non omne cuius principium eſt ex- 3. eth. l. 1. tra ſit violentū, ſed ſolum quod ita eſt à principio extrinſeco quod appetitus interior non concurrit in idem. Alio modo aliquid dicitur inuoluntarium, per hoc quod excluditur cognitio virtutis apprehenſiuæ, & hoc eſt inuoluntarium per ignorantiam. Vbi conſiderandum eſt quod duplex eſt ignorantia: vno modo ſecundum quod aliquis ignorat quid oporteat facere vel vitare, & hæc ignorantia eſt eius quod confert, vt dicit Philoſophus, id eſt quod operari opor- ibid. l. 2. tet; talis autem ignorantia non cauſat inuoluntarium, quia ignorantia huiuſmodi non poteſt homini habenti vſum rationis prouenire, niſi ex negligentia: quia quilibet tenetur adhibere ſollicitudinem ad

ſciendum quid oporteat eum facere vel vitare; vnde ſi ipſa ignorantia reputatur voluntaria dum homo eam non vult vitare ſicut tenetur, conſequens eſt, quod nec illud quod per huiuſmodi ignorantiam fit inuoluntarium iudicetur, Hoc autem poteſt ignorare, vno modo in aliquo particulari eligibili, puta cum aliquis propter auaritiam æſtimat nunc eſſe ſibi furandum: alio modo in vniuerſali, vt patet in illo qui opinatur omne furtum eſſe licitum: vtraque autem ignorantia eſt eius quod confert, vnde neutra inuoluntarium cauſat. Alia autem eſt ignorantia ſingularium conditionum, puta quod iſte vir ſit pater, vel quod iſte locus ſit ſacer: & iſta ſunt circa quæ & in quibus eſt operatio humana, per quorum iuſtam ignorantiam aliquis meretur miſericordiam & veniam, eo quod ille qui operatur aliquod horum, operatur inuolũtarie; Vnde patet quod ignorãtia talium ſingularium circõſtantiarum cauſat inuoluntarium. Et per hæc patet quod optime voluntarium & inuoluntarium definita ſunt à Philoſopho.

p. 1. q. 6 a. 1. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium denominatiue dicitur à voluntate, & poteſt trahi ad ea in quibus eſt aliqua participatio voluntatis, vt in brutis animalibus: & multo magis in appetitu ſenſitiuo hominis.

ibid. in corpor. Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt cognitio finis, perfecta ſcilicet & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio eſt quando non ſolum apprehenditur res quæ eſt finis, ſed etiam cognoſcitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipſum, & talis cognitio non competit pueris, & brutis animalibus. Imperfecta autem cognitio finis, eſt quæ in ſola apprehenſione finis conſiſtit, ſine hoc quod cognoſcatur ratio finis & proportio actus ad finem, & talis cognitio finis reperitur in pueris, & in brutis animalibus per ſenſum, & æſtimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundum rationem perfectam, prout ſcilicet apprehenſo fine aliquis poteſt deliberans de fine, & his quæ ſunt ad finem moueri in finem, vel non moueri. Imperfectam autem cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundum rationem imperfectam, prout ſcilicet apprehendens finem non deliberat, ſed ſubito mouetur in ipſum, vnde voluntarium ſecundum rationem perfectam non competit pueris & brutis, ſed ſolum voluntarium ſecundum rationem imperfectam.

p. 2. q. 6. a. 5. ad 2 Ad tertium dicendum quod voluntarium poteſt aliquid dici dupliciter: vno modo ſecundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere: alio modo ſecundum paſſionem, ſcilicet cum aliquis vult pati ab alio: vnde cum actio infertur ab aliquo exteriori manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non eſt ſimpliciter violentum, quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen pati volendo, vnde non poteſt dici inuoluntarium.

12 q. 6 a. 4 c & a 5. c. Ad quartum dicendum, quod duplex eſt actus voluntatis, vnus quidem qui eſt eius immediate, velut ab ipſa elicitus, alius autem eſt actus voluntatis à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare, & loqui, qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiua. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, inquantum per violentiam exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur, ſed quantum ad proprium actum voluntatis, non poteſt ei violentia inferri; actus enim voluntatis nihil eſt aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoſcente, ſicut appetitus naturalis eſt quædam inclinatio ab interiori principio & ſine cognitione. Quod autem eſt coactum vel violentum eſt ab exteriori principio: vnde contra rationem actus voluntatis eſt, quod ſit coactus vel violentus, ſicut etiam eſt contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis quod feratur ſurſum: poteſt enim lapis per violentiam ferri ſurſum, ſed quod iſte motus violentus ſit ex eius naturali inclinatione, eſſe non poteſt. Similiter etiam homo poteſt per violentiam trahi, ſed quod hoc ſit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad quintum dicendum, quod ignorantia tripliciter ſe habet ad actum voluntatis, vno modo concomitanter, quando ignorantia eſt de eo quod agitur, tamen etiamſi ſciretur nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum vt hoc fiat, ſed accidit ſimul eſſe factum & ignoratum, ſicut cum aliquis vellet occidere hoſtem, ſed ignorans occidit eum, putans occidere ceruum, & talis ignorantia non facit inuoluntarium, vt dictũ eſt, quia non cauſat aliquid quod ſit repugnans voluntati, ſed facit non voluntarium, quia non poteſt eſſe actu volitum quod ignoratum eſt. Alio modo ignorantia conſequenter ſe habet ad voluntatem in quantum ipſa ignorantia eſt voluntaria, & hoc contingit dupliciter; vno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, ſicut cum aliquis ignorare vult vel vt excuſationem peccati habeat, vel vt non retrahatur à peccando; & hæc dicitur ignorantia affectata. alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis poteſt ſcire & debet, ſic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur; voluntarium enim eſt non ſolum quod procedit à voluntate directe, ſicut ab agente, ſed etiam quod eſt ab ea indirecte ſicut à non agente. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, ſiue cum aliquis actu non conſiderat quod conſiderare poteſt & debet, quæ eſt ignorantia malæ electionis, vel ex habitu proueniens; ſiue cum aliquis notitiam quam debet, non curat acquirere, & ſecundum hunc modum, ignorantia vniuerſalium iuris (quæ quis ſcire tenetur) voluntaria dicitur, quaſi per negligentiam proueniens: cum autem ipſa ignorantia ſit voluntaria, aliquo iſtorum modorum non poteſt cauſare ſimpliciter inuoluntarium, cauſat tamen ſecundum quid inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non eſſet ſcientia præſente. Tertio modo antecedenter ſe habet ad voluntatem ignorantia, quando non eſt voluntaria, & tamen eſt cauſa volendi, quod alias non vellet, ſicut cum aliquis homo ignorat aliquam circunſtantiam actus quam non tenebatur ſcire, & ex hoc aliquid agit quod non ageret ſi ſciret, puta cum aliquis diligentia adhibita neſciens aliquem tranſire per viam proijcit ſagittam, qua interficit tranſeuntem, & talis ignorantia cauſat inuoluntarium ſimpliciter & iſtud inuoluntarium conſequitur triſtitia.

1. c. a. 1. c. 3. ethl. 1. in corpor.

Ad ſextum dicendum, quod quæ per metum aguntur mixta ſunt ex voluntario & inuoluntario, id enim quod per metum agitur in ſe conſideratum non eſt voluntarium, ſed fit voluntarium in cauſa, ſcilicet ad vitandum malum quod timetur: Sed ſi quis recte conſideret magis ſunt huiuſmodi voluntaria quam inuoluntaria: ſunt enim voluntaria ſimpliciter, inuoluntaria ſecundum quid: vnumquodque enim ſimpliciter eſſe dicitur ſecundum quod eſt in actu: ſecundum autem quod eſt in ſola apprehenſione, non eſt ſimpliciter, ſed ſecundum quid; hoc autem quod per metum agitur, ſecundum hoc eſt in actu ſecundum quod fit: cum enim actus in ſingularibus ſint, ſingulare autem inquantum huiuſmodi, eſt hic & nunc: ſecundum hoc id quod fit 1. c. a. 6. c.

eſt in actu, ſecundum quod hic eſt & nunc, & ſub aliis conditionibus indiuidualibus: ſic autem id quod fit per motum eſt voluntarium, inquantum ſcilicet eſt hic & nunc, prout ſcilicet in hoc caſu eſt impedimentum maioris mali quod timebatur, ſicut proiectio mercium in mare fit voluntaria tempore tempeſtatis, propter timorem periculi; ſed quod accipiatur id quod per motum fit vt extra hunc caſum exiſtens, prout repugnat voluntati, hoc non eſt niſi ſecundum rationem tantum, & ideo eſt inuoluntarium ſecundum quid. l.c.a.7.c. Concupiſcentia autem non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium: dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur: per concupiſcentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiſcit, & ideo concupiſcentia magis facit ad hoc quod aliquid ſit voluntarium, quam quod ſit inuoluntarium.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter enumerentur circumſtantiæ actuum humanorum.

4.d.16 q 3 2. p.q. 2 arg p. p.1.q.7 a.3. arg.3. VIdetur quod inconuenienter enumerentur circunſtantiæ actuum humanorum in hoc verſu. Quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Illud enim quod eſt cauſa rei non poteſt eſſe circunſtantia eius, cum cauſa ſit prior, circunſtantia poſterior quaſi proprietas; ſed perſona agens quæ notatur, cum dicitur. Quis: eſt cauſa efficiens actus: propter quid vero ſiue, cur, eſt cauſa finalis, ergo videtur quod inconuenienter circunſtantiæ enumerentur.

4.d.16 q 1 a p.q.2.arg.2. 2 Præterea non poteſt idem eſſe circunſtantia ſui ipſius, ſed Quid, importat ſubſtantiam actus moralis cuius circunſtantiæ quæruntur, ergo non debet computari inter circunſtantias.

q.2.de mal. a.6.c.p.2 q. 7. a. p.c. 3 Præterea circunſtantia à circunſtando dicitur, ſed circunſtare proprie tantum dicitur in localibus, ergo non eſt alia circunſtantia præter localem.

4.d 16.q.1.a p.q.2 arg.p. ſed cont. 3.eth.l.3. Sed contra videtur, quod ſint plures circunſtantiæ. Philoſophus enim in 3. eth. ponit circa quid & quo inſtrumento, hæc autem hoc verſu non continentur, ergo videtur quod inſufficienter enumeratæ ſunt circunſtantiæ.

4.d.16.l c. in arg 2 ſed cont. 2 Præterea circunſtantiæ propter hoc vocantur quia ſecundum eas variatur medium virtutis: ſed ſecundum quantum & quotiens variatur medium virtutis, ergo ſunt circunſtantiæ, ſed non continentur in prædicto, verſu, ergo &c.

4.d 16 q 3.a p.q.p.2. & 3. p.1.q.7 a p. 3.& 4.q.2. de mal.a.6 c.3 eth l.3. Reſpondeo dicendum, quod actus noſtri dicuntur morales ſecundum quod à ratione ordinantur in finem voluntatis, ex hoc enim habent rationem boni vel mali; omne autem quod ordinatur ad finem oportet eſſe proportionatum fini, & ideo ratio quæ actum noſtrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quæ ad actũ concurrere poſſunt, & ita commenſuratio circuſtantia dicitur: & quia in qualibet proportione oportet eſſe ad minus duos terminos: nihil enim ſibi ipſi proportionatur, ſed alteri, ideo circunſtãtia moralis actus dupliciter accipi cõſueuit, quia poteſt dici circunſtantia, vel illud quod eſt ad actum concurrens ad quem proportionatur ſicut locus aut tempus, vel ipſa conceptio quæ ex illis relinquitur, vt quando vel vbi. Sic ergo vltimo modo accipiendo circunſtantiam, erit conditio vel proprietas, actus: 4.d.16 q 1.a p q p.ad 2. ſed primo modo accipiendo, quædam circunſtantia eſt proprietas actus vt modus agendi, & quædam extra, vt locus & tempus, quæ idcirco circuſtantiæ dicuntur, quia circa aliquid dicitur ſtare omne illud quod non eſt de eſſentia rei, ſiue inſit, ſicut albedo corpori: ſiue non inſit, ſicut locus locato, & ideo proprietates circunſtãtiæ actus dici poſſunt, quarum circunſtantiarum ſecundum quod ad moralem pertinent, ſic poteſt numerus accipi Proportio enim actus ad finem, poteſt accipi vel ſecundum id quod eſt in ipſo actu, vel ſecundum id quod eſt extra: ſi primo modo aut quantum ad ſpeciem actus, & ſic eſt, Quid; aut quantum ad modum ipſius, & ſic eſt, Quomodo; ſi autem per comparationem ad extra vel per comparationem ad cauſam, vel per comparationem ad menſuram; ſi primo modo, vel ad cauſam finalem & ſic eſt cur; vel ad cauſam efficientem, vel inſtrumentalem, & ſic eſt, Quibus auxiliis; vel principalem, & ſic eſt Quis. Si autem per comparationem ad menſuram, aut ad locum, & ſic eſt vbi: aut ad tempus, & ſic eſt Quando. Et per hoc patet quod bene enumerentur circunſtantiæ humanorum actuum in prædicto verſu. Sed aduertendum quod actus proprie dicuntur humani prout ſunt voluntarii: voluntatis autem motiuum & obiectum eſt finis & ideo principaliſſima omnium circunſtantiarum eſt illa quæ attingit actum ex parte finis, ſcilicet, cuius gratia vel cur. Secundaria vero quæ attingit ipſam ſubſtantiam, id eſt Quid. Aliæ vero circunſtantiæ ſunt magis vel minus principales ſecundum quod magis vel minus ad has appropinquant. p.1.q.7.a. 4. c 4.d.16. q. p.a.2 q.1.c.

Ad primum ergo dicendum, quod illa conditio cauſæ à qua ſubſtantia actus dependet, non dicitur circunſtantia, ſed aliqua conditio adiuncta: ſicut in obiecto non dicitur circunſtantia furti quod ſit alienum, hoc enim pertinet ad ſubſtantiam furti ſed quod ſit magnum vel paruum; Similiter eſt de aliis circunſtantiis quæ accipiuntur ex parte aliarum cauſarum: non enim finis qui dat ſpeciem actui eſt circunſtãtia, ſed aliquis finis adiunctus, ſicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non eſt circunſtantia, ſed ſi fortiter agat propter liberationem ciuitatis, vel aliquid huiuſmodi. Similiter etiam ex parte eius quod eſt quid. Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipſum, non eſt circunſtantia ablutionis, ſed quod abluendo infrigidet, & ſanet vel noceat, hoc eſt circunſtantia. Vel dic ad id quod dictum eſt de fine, quod finis eſt vltimus & propinquus. Vltimus quidem non poteſt poni circunſtantia, quia omnes circunſtantiæ ſumuntur in proportione ad ipſum. Propinquus etiam eſt duplex, quidam qui eſt finis operis, ſecundum quod Philoſophus dicit 2. eth. quod quædam coniuncta ſunt malo fini: & iſte finis dat ſpeciem actui, vnde vel non eſt circunſtantia, ſi conſideretur tantum genus moris, vel referendo ad ipſam ſubſtantiam actus includitur in hac circunſtantia quid. Alius eſt finis agentis qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel è conuerſo, & hic finis dicitur hæc circunſtantia Cur: ab hoc autem actus non recipit ſpeciem propriam, ſed quaſi communem; ſecundum quod actus imperati induunt ſpeciem vitii vel virtutis imperantis, ſupra ſpeciem quam habet ex habitu eliciente. p.2.q.7. a. 3. ad 3. 4.d.16.q.1.a p.q.2 ad 3.

Ad ſecundum dicendum, quod actus aliqui ex ſuo genere ſunt boni vel mali, & ideo ex ipſo genere actus, poteſt ſumi circunſtantia actus moralis, hoc autem ex quo actus ponitur in tali genere, quamuis ſit de ſubſtantia eius inquantum eſt ex genere moris, tamen eſt extra ſubſtantiam ipſius, ſecundum quod conſideratur ipſa ſubſtantia actus abſolutè, vnde aliqui actus ſunt idem in ſpecie naturæ, qui differunt in ſpecie moris, ſicut interficere hominem propria authoritate, & interficere autoritate publica ex ordine iuſtitiæ. l.c.ad 2.

p.a.q 7.a.p. c. Ad tertium dicendum, quod quia nomina ſecundum Philoſophum ſunt ſigna intellectuum, neceſſe eſt quod ſecundum proceſſum intellectiuæ cognitionis, ſit etiam nominationis proceſſus. procedit autem noſtra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota, & ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad ſignificandum res minus notas: & inde eſt quod ſicut dicitur in 10. met. ab ijs quæ ſunt ſecundum locum proceſſit nomen diſtantiæ ad omnia contraria; & ſimiliter nominibus pertinentibus ad motum localem vtimur ad ſignificandum alios motus, eo quod corpora quæ loco circunſcribuntur ſunt maxime nobis nota. Et inde eſt quod nomen circunſtantiæ ab ijs quæ in loco ſunt deriuatur ad actus humanos. dicitur autem in localibus aliquid circunſtare quod eſt quidem extrinſecum à re, tamen attingit ipſam vel appropinquat ei ſecundum locum.

4.d.16.q.3.a. p.q 2 ad 5. Ad quartum dicendum, quod circunſtantia Quid & Circa quid in prædicta aſſignatione in vna includuntur, eo quod obiectum quod dicitur, Circa quid, dat rationem actui, quod dicitur, Quid, ſed Philoſophus diſtinguit eas, quia præter vniuerſalem rationem obiecti quod dat ſpeciem actui, poſſunt in obiecto conſiderari ſpeciales conditiones quæ diuerſificant actum in bonitate & malitia, in illis actibus qui de ſe malitiam non implicant, in quibus etiam malitiæ quantitatem diuerſificant. Cum autem Philoſophus dicit Quo inſtrumento, idem eſt ei quod dictum eſt. Quibus auxilijs, quia omnia auxilia ſunt quaſi inſtrumenta actionis, quibus agens vtitur ad ſuum finem.

l.c ad 6. Ad quintum dicendum, quod cum modus menſuram importet, omnia quæ ad menſuram pertinent, vel per modum quantitatis continuæ vel diſcretæ, importantur in Quomodo. vel dicendum quod quantitas actus ex tribus penſari poteſt: primo ex ipſa intenſione actus & ſic idem eſt quod, Quomodo: Secundo ex quantitate obiecti, & ſic includitur in Quid. Tertio ex tempore & ſic includitur in Quando. Quotiens autem ſemper reducitur ad modum.

QVÆSTIO VII.

De voluntate.

Antequam autem conſideremus de actibus à voluntate elicitis, conſideranda ſunt aliqua de voluntate.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR DVO.

Primo Vtrum aliqua potentia animæ moueat voluntatem.

2 *Vtrum voluntas moueatur à ſolo Deo ſicut ab exteriori principio.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum aliqua potentia animæ moueat voluntatem.

q.22.de ver. a.10.c t.2.q. 9 a.p.arg.3. Videtur quod nulla potentia animæ moueat voluntatem: voluntas enim mouet cæteras omnes potentias. Idem autem reſpectu eiuſdem non eſt mouens & motum, ergo voluntas non mouetur ab vlla animæ potentia.

bi l.2 36. 2 Præterea voluntas mouet ſeipſam, ergo non debet moueri ab vlla potentia, quod enim fit per ſe fruſtra dicitur fieri per aliud.

3 Præterea ſi voluntas mouetur ab aliqua potentia: vel ab intellectu; vel ab appetitu ſenſitiuo: l.c.a.p.arg. 2.a.2.arg.2. non ab intellectu: intellectus enim ſe habet ad voluntatem vt demonſtrans appetibile, ſicut imaginatio demonſtrat appetibile appetitui ſenſitiuo, ſed imaginatio demonſtrans appetibile non mouet appetitum ſenſitiuum, imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, ſicut ad ea quæ in pictura nobis oſtenduntur: ex quibus non mouemur vt dicitur in lib. de anima: ergo neque etiam mouetur ab intellectu. Sed nec etiam ab appetitu ſenſitiuo: nulla enim virtus particularis, poteſt facere effectum vniuerſalem, ſed appetitus ſenſitiuus eſt virtus particularis, conſequitur enim particularem ſenſus apprehenſionem, ergo non poteſt cauſare motum voluntatis qui eſt vniuerſalis velut conſequens apprehenſionem intellectus.

Sed contra eſt quod Philoſophus in 3. de anima ibid.a.p.in 55. dicit quod appetibile intellectum eſt mouens arg. ſed cōr. non motum: voluntas autem eſt mouens motum. 3.de anil 15.

Reſpondeo dicendum, quod ſecunda mouentia non mouent niſi inquantum participant primum, vnde omnia conueniunt in ſpecie primi mouentis. Primum autem mouens in homine eſt appetibile inquantum eſt intellectum, vnde neceſſe eſt intellectum inquantū eſt de appetibili mouere voluntatem. Quod tamen non obſtat quin etiam voluntas moueat intellectum. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod intantum aliquid indiget moueri ab aliquo in quantum eſt in potentia ad plura: oportet enim vt id quod eſt in potentia reducatur in actum per aliquid quod eſt actu; & hoc eſt mouere Dupliciter autem aliqua vis animæ inuenitur eſſe in potentia ad diuerſa: vno modo quantum ad agere vel non agere: alio modo quantum ad agere hoc vel illud: ſicut viſus quandoque videt actu, & quandoque non videt; & quandoque videt album & quandoque videt nigrum. Indiget igitur mouente quantum ad duo, ſcilicet quantum ad exercitium vel vſum actus, & quantum ad determinationem actus; quorum primum eſt ex parte ſubiecti quod quandoque inuenitur agens, quandoque non agens: aliud autem ex parte obiecti, ſecundum quod ſpecificatur actus, motio autem ipſius ſubiecti eſt ex agente aliquo, & cum omne agens agat propter finem, vt ſupra oſtenſum eſt, principium huius motionis eſt ex fine, & inde eſt quod ars ad quam pertinet finis mouet ſuo imperio artem ad quam pertinet id quod eſt ad finem: ſicut ars gubernatoria imperat nauifactiuæ vt dicitur in 2. phyſ. t 25. bonum autem in cōmuni quod habet rationē finis eſt obiectum voluntatis, & ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias animæ ad ſuos actus, vtimur enim alijs potentijs cum volumus. Nam fines & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur ſub obiecto voluntatis ſicut quædam particularia bona; ſemper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis vniuerſalis, mouet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis ſub illo vniuerſali comprehenſus, ſicut dux exercitus, mouet ſuo imperio aliquem ex tribunis qui intendit ordinem vnius aciei, quia ille intendit bonum commune ſcilicet ordinem totius exercitus. Sed obiectum mouet determinando actum ad modum principij formalis, à quo in rebus naturalibus actio ſpecificatur, ſicut calefactio à calore. Primum autem principium formale eſt ens & verum vniuerſale, quod eſt obiectum intellectus, & ideo iſto modo motionis intellectus mouet voluntatem ſicut præſentans ei

p.2.q 9.2.p. 2.3.q.22.de ver.a.11.&in 3.de anim l. 15 p.p.q.82. a.4.

p.2 q.9.a.p.

obiectum ſuum. Quod autem obiectum videatur bonum conueniens, ex duobus contingit, ſcilicet ex conditione eius quod proponitur, & eius cui proponitur: conueniens enim ſecundum relationem dicitur: vnde ex vtroque extremorum dependet, & inde eſt quod guſtus diuerſimode diſpoſitus non eodem modo accipit aliquid vt conueniens & vt non conueniens. Vnde Philoſophus dicit in 3. eth qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei. Manifeſtum eſt autem quod ſecundum paſſionem appetitus ſenſitiui immutatur homo ad aliquam diſpoſitionem, vnde ſecundum quod homo eſt in paſſione aliqua videtur ſibi aliquid coueniens, quod non videtur ei extra paſſionem exiſtenti: ſicut irato videtur bonum quod non videtur quieto, & per hunc modum ex parte obiecti mouet voluntatem.

3 eth.l.4.

q.22 de ver. a.12.c.p.p.q 81.a.4.

Ad primum ergo dicendum, quod tam finis quam efficiens mouere dicuntur, ſed diuerſimode, cum in qualibet actione duo conſiderentur ſcilicet agens & ratio agendi, vt in calefactione ignis eſt agens & ratio agendi eſt calor. In mouendo dicitur finis mouere ſicut ratio mouendi, ſed efficiens ſicut agens motum, hoc eſt educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi eſt potentia agentis per quam agit, vnde oportet quod inſit agenti ad hoc quod agat, non autem ineſt ſecundum eſſe naturæ perfectum, quia hoc habito quieſcit motus, ſed ineſt agenti per modum intentionis: nam finis eſt prior in intentione, ſed poſterior in eſſe. Et ideo finis præexiſtit in mouente proprie ſecundum intellectum, cuius eſt recipere aliquid per modum intentionis & non ſecundum eſſe naturæ, vnde intellectus mouet voluntatem per modum quo finis mouere dicitur, inquantum ſcilicet præconcipit rationem finis & eam voluntati proponit. ſed mouere per modum cauſæ agentis eſt voluntatis & non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res ſecundum quod ſunt in ſeipſis, intellectus autem comparatur ad res ſecundum quod ſunt per modum ſpiritalem in anima: agere autem & moueri conuenit rebus ſecundum eſſe proprium quo in ſeipſis, & non ſecundum quod ſunt in anima per modum intentionis, & ſic comparatio voluntatis ad res eſt ſecundum quod competit eis motus. Et præterea actus voluntatis eſt quædam inclinatio in aliquid, inclinatio autem eſt diſpoſitio mouentis, ſecundum quod efficiens mouet, vnde patet quod voluntas habet mouere per modum cauſæ agentis, non autem intellectus, ſed tantum per modum cauſæ finalis ſicut præſentans obiectum: nec etiam appetitus ſenſitiuus, qui voluntatem mouet ex ea parte tantum qua ipſa mouetur ab obiecto, inquantum ſcilicet homo aliqualiter diſpoſitus per paſſionem iudicat aliquid eſſe conueniens & bonum quod extra paſſionem exiſtens non iudicaret. Potentijs autem animæ ſuperioribus, ex hoc quod immateriales ſunt competit quod reflectantur ſuper ſeipſas: vnde tam voluntas quam intellectus, reflectuntur ſuper ſe & vnum ſuper alterum, & ſuper eſſentiam animæ & ſuper eius vires. Cum autem aliqua potētia ſuper aliam fertur, comparatur ad eam ſecundum ſuam proprietatem, ſicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in ſeipſo rationem volendi: & vnde & ipſa voluntas cum fertur ſuper potentias animæ fertur in eas vt in res quaſdam quibus conuenit motus & operatio, & inclinat vnamquamque in propriam operationem, & ſic non ſolum res exteriores mouet voluntas per modum cauſæ agentis, ſed etiam ipſas animæ vires, licet ipſa moueatur ab appetibili intellecto per modum cauſæ finalis.

p.1.q.10.a. 3 c 22.de ver.l.c.

p.2 q 9 a 3. c.ad 3.

Ad ſecundum dicendum, quod non eodem modo voluntas mouetur ab intellectu, & à ſeipſa: ſed ab intellectu quidem mouetur ſecundum rationem obiecti, à ſeipſa vero quantum ad exercitium actus ſecundum rationem finis, inquantum ſcilicet, ſicut intellectus per hoc quod cognoſcit principiū, reducit ſeipſum de potentia in actum, quantum ad cognitionem concluſionum, & hoc modo mouet ſeipſum: ſimiliter voluntas per hoc quod vult finem mouet ſeipſam ad volendum ea quæ ſunt ad finem, quia hoc modo ſe habet finis in appetibilibus, ſicut principium in intelligibilibus.

ibid.a.p.ad.3

Ad tertium dicendum, quod ſicut imaginatio formæ ſine æſtimatione conuenientis vel nociui non mouet appetitum, ita nec apprehenſio veri ſine ratione boni & appetibilis; vnde intellectus ſpeculatiuus non mouet, ſed intellectus practicus, vt dicitur 3. de ani. Ad id autem quod dicitur de appetitu ſenſitiuo dicendum quod actus & electiones hominum ſunt circa ſingularia, vnde ex hoc ipſo quod appetitus ſenſitiuus eſt virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipſum ſic diſponatur homo, vt ei aliquid videatur ſic vel aliter circa ſingularia.

3.de ani.l.17

p.2.l c.a 21 ad 2.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas moueatur à ſolo Deo ſicut ab exteriori principio.

p.2.q.9.a.5. arg.1.

VIdetur quod voluntas non moueatur à ſolo Deo, quia per obſeruationem cœleſtium corporum aſtrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris qui ſunt à voluntate, quod non eſſet ſi corpora cœleſtia voluntatem hominis mouere non poſſent: ergo voluntas non mouetur à ſolo Deo.

p.p.q 111.a 2. arg.2.p.2.q. 9.a.6.arg. 2.

2 Præterea angelus illuminat intellectum hominis mediantibus phantaſmatibus, ſed ſicut phantaſia quæ deſeruit intellectui, poteſt immutari ab angelo, ita & appetitus ſenſitiuus qui deſeruit voluntati, quia ipſe etiam eſt vis vtens organo corporali, ergo ſicut illuminat intellectum, ita poteſt immutare voluntatem.

3.d.8 q.vnic. a.5. in arg.3. ſed cont.

3 Præterea dæmones dicuntur incentores malorum, ſed incendere pertinet ad affectum cuius eſt amare, ergo videtur quod in voluntatem noſtram etiam imprimere poſſint.

p.2.q.9.a.6. arg.3.

4 Præterea voluntas aliquando eſt malorum, ſed Deus non poteſt eſſe malorum, ergo Deus non mouet voluntatem.

3 c.g.c.89. ratione 4.

Sed contra eſt, quod perfectius inuenitur ordo in ſpiritualibus quam in corporalibus: in corporalibus autem omnis motus cauſatur a primo motu, oportet igitur quod in ſpiritualibus omnis motus voluntatis cauſetur à prima voluntate.

ibid.ratio 6.

2 Præterea dicit Philoſophus in 8. Eudemicæ ethicæ quod huius quod aliquis intelligat, conſilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid eſſe cauſam: ſi autem eſt cauſa eius aliud conſilium & alia voluntas præcedens, cum non ſit procedere in his in infinitum, oportet deuenire ad aliquod primum: huiuſmodi autem primum oportet eſſe aliquid quod eſt melius ratione; nihil autem eſt melius intellectu & ratione quam Deus: eſt igitur primum principium noſtrorum conſiliorum & voluntatum.

3.c.g.a.c 85 vſque ad cap.91.p.2.q 9.a.5.& 6. p.p.q.111.a. 2.c.2.d.8.q. vnic.a.5 c. q.10.de malo.a.4.c. q.vnic.de prouid.a.10. c q.22. de ver a.9.c.op. 3.c 128. & 129.op.25.c. 4 op.28.a.2

Reſpondeo dicendum, quod oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci ſicut in principum in aliquod vniforme, & immutabile, & deficere non potens: omnia autem quæ in nobis ſunt inueniuntur eſſe multiplicia, variabilia, & defectibilia: patet enim quod electiones noſtræ

multiplicitatem habent, cum in diuerſis, & à diuerſis diuerſa eligantur. Mutabilia autem ſunt tum propter animi leuitatem, qui non eſt firmatus in fine vltimo, tum etiam propter mutationem rerum, quæ nos extra circunſtant. Quod autem defectibilia ſint, humana peccata teſtantur. Similiter etiam intelligentia noſtra multiplicationem habet, quia ex multis ſenſibilibus veritatem intelligibilem, quaſi congregamus: eſt etiam mutabilis; quia ex vno in aliud diſcurrendo procedit, ex notis ad ignota proueniens: eſt defectibilis; propter phantaſiæ & ſenſus permixtionem, vt errores hominũ oſtendunt. Rurſus de corporibus humanis & exterioribus quibus homines vtuntur, manifeſtum eſt quod eſt in eis multiplicitas commixtionis & contrarietatis, eo quod non ſemper eodem modo mouentur, quia motus eorum non poſſunt eſſe continui, & quod defectibilia ſint per alterationem & corruptionem Sicut ergo noſtra intellectualis cognitio regulatur per angelorum cognitiones; quia ſunt vniformes, eo quod ab ipſo vno veritatis fonte ſcilicet Deo veritatis accipiunt cognitionem; & immobiles, quia non diſcurrendo ab effectibus in cauſas, aut è conuerſo, ſed ſimplici intuitu puram veritatẽ de rebus intuentur; & indefectibiles, cum ipſas rerum naturas ſeu quidditates intueantur per ſe ipſas, circa quas nec poteſt intellectus errare, ſicut nec ſenſus circa propria ſenſibilia, cum tamen intellectus humanus quidditates rerum ex accidentibus & effectibus cognoſcat. Et ſicut corpora noſtra, & alia quæ in vſum noſtrum veniunt, per motum cœleſtium corporum regulantur, quia ipſa ſunt vniformia vt pote ſimplicia, abſque omni contrarietate exiſtentia, motus etiam eorum ſunt vniformes, continui & ſemper eodem modo ſe habẽtes; nec in ijs poteſt eſſe corruptio vel alteratio, ita etiam voluntas noſtra debet in aliquam voluntatem vniformem. & immutabilẽ, & indeficientẽm reduci: ſola autem diuina voluntas eſt eiuſmodi, quia vnum volendo omnia alia vult, eſt etiam immutabilis & indeficiens, quia ipſe Deus ſua eſt voluntas. Vnde patet ſolum Deum mouere volunta-

op.3.c.11

tem tanquam principium extrinſecum: quod nihil obſtat noſtræ libertati, ſicut non eſt contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur, ſed tam inclinatio naturalis quam voluntaria à Deo eſt vtraque proueniens, ſecundum conditionem rei cuius eſt: ſic enim Deus res mouet ſecundum quod competit eorum naturæ. Patet igitur ex prædictis quod in corpus humanum & virtutes corporeas imprimere poſſunt corpora cœleſtia, ſicut & in alia corpora; non autem in intellectum, ſed hoc poteſt natura intellectualis, in voluntatem autem ſolus Deus imprimere poteſt.

p 2 q.9 a.5. ad 5.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus ſenſitiuus eſt actus organi corporalis, vnde nihil prohibet ex impreſſione cœleſtium corporum aliquos eſſe habiles ad iraſcendum, vel concupiſcendum, vel aliquam huiuſmodi paſſionem, ſicut & ex complexione naturali plures hominum ſequuntur paſſiones, quibus ſoli ſapientes reſiſtunt Et ideo vt in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum ſecundum conſiderationem cœleſtium corporum: ſed tamen vt Ptolemæus dicit in centiloquio, ſapiens dominatur aſtris, quia reſiſtens paſſionibus impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cœleſti ſubiectam huiuſmodi cœleſtium corporum effectus.

op.15.c.4. op.28.a.2.

p.p q 111.a. 2.c.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas poteſt immutari dupliciter, vno modo ab interiori, & ſic cum motus voluntatis non ſit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, ſolius Dei eſt ſic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis: ſicut enim inclinatio naturalis non eſt niſi, ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non eſt niſi à Deo qui cauſat voluntatem. Alio modo mouetur voluntas ab exteriori & hoc in angelo eſt vno modo tantum, ſcilicet à bono apprehenſo per intellectum, vnde ſecundum quod aliquis eſt cauſa quod aliquid apprehendatur vt bonum, ſecundum hoc mouet voluntatem ad appetendum, & ſic ſolus Deus efficaciter poteſt mouere voluntatem, angelus autem, & homo per modum ſuadentis, ſed præter hunc modum etiam aliter mouetur in hominibus voluntas ab exteriori, ſcilicet ex paſſione exiſtente circa appetitum ſenſitiuum, ſicut ex concupiſcentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum, & ſic etiam angeli inquantum poſſunt concitare huiuſmodi paſſiones poſſunt voluntatem mouere, non tamẽ ex neceſſitate, quia voluntati ſemper remanet libertas ad conſentiendum vel reſiſtendum paſſioni. Quod autem dicitur quod ſicut phantaſia poteſt moueri ab angelo, ita & appetitus ſenſitiuus, ex hoc non ſequitur voluntatem moueri ab angelo: nam intellectus quidem humanus ſecundum præſentem ſtatum, non poteſt intelligere niſi conuertendo ſe ad phantaſmata, ſed voluntas humana poteſt aliquid velle ex iudicio rationis, non ſequendo paſſionem appetitus ſenſitiui, vnde non eſt ſimile. ibid.ad 3.

Ad tertium dicendum, quod dæmones dicuntur incentores inquantum feruere faciunt ſanguinem, & ſic anima ad concupiſcendum diſponitur, ſicut etiam quidam cibi prouocant ad idem: in voluntatem autem imprimere ſolius Dei eſt, quod eſt propter libertatem voluntatis quæ eſt domina ſui actus, & non cogitur ab obiecto ſicut intellectus cogitur demonſtratione. a.d.8.q. voic.a 5. ad 7.

Ad quartum dicendum, quod Deus mouet voluntatem hominis, ſicut vniuerſalis motor & vniuerſale obiectum voluntatis, quod eſt bonum, & ſine hac vniuerſali motione homo non poteſt aliquid velle, ſed homo per rationẽ determinat ſe ad volendũ hoc vel illud, quod eſt vere bonum vel apparens bonum, ſed tamen interdum ſpecialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinate volendum quod eſt bonum. p 2 q 9.a 6. ad 3.

QVÆSTIO VIII.

De actibus à voluntate elicitis.

Conſiderandum igitur eſt de actibus voluntatis. Et primo quidem de actibus à voluntate elicitis. Secundo de actibus à voluntate imperatis: & quia conſilium præcedit electionem quæ eſt actus à voluntate elicitus, ideo conſiderando de actibus à voluntate elicitis conſiderabimus etiam de conſilio.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR SEPTEM.

Primo Vtrum recte aſſignentur actus à voluntate eliciti.

2 *Vtrum intentio ſit actus voluntatis in ordine ad rationem.*

3 *Vtrum frui conueniat omnibus rebus.*

4 *Vtrum electio ſit appetitus conſiliatiuus.*

5 *Vtrum conſilium ſit inquiſitio rationis de omnibus quæ*

quæ à nobis aguntur ad finem.

6 *Vtrum conſenſus ſit actus appetitiuæ virtutis, de iis quæ ſunt ad finem pertinens ſolum ad ſuperiorem animæ partem.*

7 *Vtrum vſus ſit actus voluntatis, eius quod eſt ad finem ſubſequens electionem.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum rectè aſſignentur actus à voluntate eliciti.

l. citando ia reſponſ. VIdetur quod non recte aſſignentur actus à voluntate eliciti, voluntas, intétio, fruitio electio, conſenſus, & vſus; voluntas enim nominat potentiã, non actũ, ergo male ponitur actus à volũtate elicitus.

2.d.38.a.3. arg.5 2 Præterea potentiæ non poteſt attribui niſi duplex actus, vel qui conuenit ſibi per ſe, vel qui conuenit ſibi in ordine ad aliam potentiã, ſed intentio nõ poteſt eſſe actus volũtatis per ſe cõſideratæ quia non denominatur à voluntate: actus autẽ qui eſt alicuius potẽtiæ per ſe, denominatur ab ipſa, ſicut intelligere ab intellectu: ſimiliter etiam non eſt actus ſecundum ordinem ad rationem quia ſic actus eius eſt eligere; ergo intentio nullomodo eſt actus voluntatis.

p.1.q.11.a.p arg.2. p.d.q.q.p.a. p quæſt. p. 3 Præterea quælibet potentia habet proprium finẽ qui eſt eius perfectio, ſicut viſus finis eſt cognoſcere viſibile; auditus percipere ſonos, & ſic de aliis. Sed finis rei eſt fructus eius, ergo fruitio eſt potentiæ cuiuſlibet & non ſolum appetitiuæ.

q.12 de ver. a 15. arg. 2 4 Præterea ſicut ad rationem pertinet inquiſitio, & argumentatio, ita & concluſio: ſed electio eſt quaſi quæ iam concluſio conſilij, vt patet in 3. Eth. cũ ergo conſilium ſit rationis, & electio ſimiliter rationis erit, ergo male aſſignatur inter actus voluntatis.

p.1 q.19 a. p c. 5 Præterea vſus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquã operationem, ſed applicare rem ad operationem non eſt ſolius voluntatis, ſed etiam potentiæ executricis, ergo vſus non eſt proprius actus voluntatis.

p.1.q.15.a.3 arg.3. 6 Præterea appetitus eorum quæ ſunt ad finem, eſt electio. ſed conſenſus eſt eiuſmodi, ergo in nullo ab electione differre videtur; ergo male ponitur actus ſpecialis voluntatis.

p.1 q.30 a 7 ad 2. Sed contra deſiderium nominat actum voluntatis, ſed deſiderium in nullo horum includitur, ergo non ſufficienter enumerati ſunt actus voluntatis.

3 Eth.l.8. & 3.Eth.l.5. p.1 q. 11.12 13.14.15.16 2 d.38.q.vnica 3 & 4. q. 22. de ver. a 13.14.15. Reſpondeo dicendum, quod appetitus eſt finis, & eorum quæ ſunt ad finem, & ſecundum quod voluntas ſe habet ad illa, ſecundum hoc ſumitur ratio diuerſitatis actuũ ab ipſa elicitorum. Voluntas autem reſpicit finem tripliciter. Vno modo abſolute, & ſic dicitur voluntas ſeu volitio, prout abſolute volumus vel ſanitatem vel ſi quid eſt aliud huiuſmodi. Alio modo reſpicit finem prout præſentem & habitum, quatenus in eo quieſcit, & ſic eſt fruitio. Tertio modo reſpicit finem ſecundum quod eſt terminus alicuius quod in ipſum ordinatur, & ſic intentio reſpicit finẽ, prout ſcilicet eſt terminus motus. In motu autem poteſt accipi terminus dupliciter, vno modo ipſe terminus vltimus in quo quieſcitur, qui eſt terminus totius motus: alio modo aliquod medium, quod eſt principium vnius partis motus & finis vel terminus alterius, & vtrumque eſt intentio, id eſt tam finis vltimi quam proximi. Non enim ſolum ex hoc intendere dicimur ſanitatem quia volumus eam, ſed quia volumus ad eam per aliquid peruenire. Ea vero quæ ſunt ad finem poſſunt ad ipſum comparari dupliciter, vel enim ita neceſſaria ſunt ad finem vt tamen ſiue his aut illis comparari poſſit, licet non ſine omnibus; & circa illa quatenus placent eſt conſenſus; quatenus vero inter illa alia aliis præferuntur, eſt electio, quæ præſupponit in ratione conſilium, & quam ſequitur vſus ſecundum quod voluntas media adinuenta ad finem comparandum applicat. Si vero ea quæ ſunt ad finem ita ſunt neceſſaria ad finem comparandum, vt ſine illis finis haberi non poſſit, tunc de illis non eſt proprie electio nec conſilium, ſed tantum conſenſus quatenus placent & vſus quatenus applicantur.

(Margin: p.1.q.12. a.3.c. — p.1.q.13.a.1, p. ratio. — 4.Eth.l.2)

2.d.39.q.p. a.p.2.d.44 q.p. a. p. ad 5. Ad primum ergo dicendum quod voluntas poteſt dupliciter ſumi, vel pro ipſa potentia voluntatis, & hoc modo hic nõ ſumitur; vel pro actu eius quo modo hic ſumitur, & ideo obiectio ex æquiuocatione voluntatis procedit.

2.d.38.q.p. a.3.ad 5 Ad ſecundum dicendum, quod intentio non eſt actus voluntatis abſolute, ſed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem, ſed ratio poteſt ordinare actum voluntatis dupliciter, vel ſecũdum quod voluntas eſt de fine, & ſic actus voluntatis in ordine ad rationem eſt intentio, vel ſecundum quod eſt de his quæ ſunt ad finem & ſic actus voluntatis in ordine ad rationem eſt electio.

p.1.q.11.a.p ad 2.p.d.q.p a.p.ad 5 Ad tertium dicendum quod perfectio & finis cuiuſlibet alterius potentiæ continetur ſub obiecto appetitiuæ, ſicut proprium ſub communi; vnde perfectio & finis cuiuſlibet potentiæ, inquantum eſt quoddam bonum pertinet ad appetitiuam potentiam, propter quod illa mouet alias ad ſuos fines, & ipſa conſequitur finem quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

q.22.de ver. a 15.ad 2. Ad quartum dicendum quod practicæ inquiſitionis eſt duplex concluſio: vna quæ eſt in ratione, ſcilicet ſententia quæ eſt iudicium de conſiliatis: alia vero quæ eſt in voluntate, & huiuſmodi eſt electio quæ per quandam ſimilitudinem concluſio dicitur, quia ſicut in ſpeculatiuis vltimo ſtatur in concluſione, ita in operatiuis vltimo ſtatur in operatione.

p.1.q.16.a.p c. Ad quintum dicendum quo ad operationem applicamus & principia interiora agendi, ſcilicet ipſas potentias animæ, vel membra corporis vt intellectũ ad intelligendum & oculum ad videndum: & res exteriores, ſicut baculum ad percutiendum; manifeſtũ eſt autem quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem niſi per principia intrinſeca, quæ ſunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa quæ ſunt corporis membra; voluntas autem mouet potentias animæ ad ſuos actus, vt dictum eſt, & hoc eſt applicare eas ad operationem, vnde manifeſtum eſt quod vti primo & principaliter eſt voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, ſed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatẽ à qua applicantur ad agendum ſicut inſtrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur inſtrumento ſed principali agenti, ſicut ædificatio ædificatori, vnde patet quod vti proprie eſt actus voluntatis.

p.2.q.15.a.3 ad 3. Ad ſextum dicendum, quod electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu eius cui aliquid præeligitur, eſt ideo poſt conſenſum adhuc remanet electio, poteſt enim contingere quod per conſilium inueniantur plura ducentia ad finem; quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum conſentitur, ſed ex multis quæ placẽt præaccipimus vnũ eligendo: ſed ſi inueniatur vnum ſolum quod placuerit, non differunt re conſenſus & electio, ſed ratione tantum: vt conſenſus dicatur ſecundum quod placet ad agendum, electio autem ſecundum quod præfertur his quæ non placent.

1.Eth 16 Ad ſeptimum dicendum, quod ſi deſiderium ſit finis prout eſt terminãs motum voluntatis non differt ab intentione, ſi vero ſit alicuius boni quod vlterius ordinetur ad aliud magis præcipuũ, tunc cum ele-

ctione vel conſenſu coincidit, deſiderium enim nominat ſimplicem motum voluntatis, in rem deſideratam vt abſentem, electio vero nihil aliud eſt quam deſiderium eorum quæ ſunt in noſtra poteſtate ex conſilio proueniens in ordine ad finem.

ARTICVLVS I.

Vtrum intentio ſit actus voluntatis in ordine ad rationem.

1. d. 38. q. 1. a. 3. c. VIdetur quod intentio non ſit actus voluntatis in ordine ad rationem: intendere enim dicitur quaſi in aliud tendere, intendere autem in aliquid, eſt illius potentiæ ad quam pertinet proſequi, & fugere, hoc autem eſt appetitus & voluntatis, non autem intellectus, ergo intentio non eſt actus voluntatis in ordine ad rationem.

I. c. circa finem. 2 Præterea multi ſunt appetitus in quibus non eſt intellectus ordinans, vt in appetitu ſenſitiuo & naturali, at in illis eſt intentio, tendunt enim ad aliquid, ergo intentio non eſt actus voluntatis in ordine ad rationem.

q. 22. de ver. a. 13. arg. 2. 3 Præterea actus ſuperioris & prioris potentiæ non dependent ab actu poſterioris, ſed voluntas eſt prior intellectu, in agendo, quia voluntas mouet intellectum, vt dictum eſt, ergo intentio non eſt actus voluntatis in ordine ad rationem.

I. c. arg. 3. 4 Præterea nullus actus volũtatis eſt qui cognitionem non præexigat; ergo ſecundum hoc nullus deberet attribui ſimpliciter voluntati, ſed voluntati & rationi ſimul, vel voluntati in ordine ad rationem, quod eſt falſum.

2. d. 38. q. 1. a. 3. c. Sed contra in intellectu practico eſt iudiciũ de fugiendo & proſequendo vt in 3. de ani. dicitur; ergo iudicium fugæ & proſecutionis ad intellectum practicum pertinet, & per conſequens proſecutio quæ cum intentione inuoluitur, non eſt ſine ordine ad intellectum.

q. 22. de ver. a. 13. c. 2. d. 38. q. p. a. 3. c. p. 2. q. 12. a. 1. & ſeq. Reſpondeo dicendum, quod intentio eſt actus voluntatis, non abſolute, ſed in ordine ad intellectum. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod quandocumque ſunt duo agentia ordinata, ſecundo agens dupliciter poteſt mouere vel agere: vno modo ſecundum quod competit naturæ ſuę, alio modo ſecundum quod competit naturæ ſuperioris agentis: impreſſio enim ſuperioris agentis manet in inferiori & ex hoc inferius agens non ſolum agit actione propria, ſed etiam actione ſuperioris agentis: ſicut ſphæra ſolis mouetur proprio motu, qui ſpatio vnius anni expletur, & motu primi mobilis qui eſt motus diurnus. Similiter aqua mouetur proprio motu, tendendo in centrum; & habet quendam motum & impreſſionem lunæ quæ mouet ipſam in fluxu & refluxu maris, corpora etiam mixta habent quaſdam operationes & impreſſiones cœleſtium corporum, vt magnes attrahit ferrum, & quamuis nulla actio inferioris agentis fiat niſi præſuppoſita actione ſuperioris, tamen illa actio quæ competit ei ſecundum ſuam naturam, attribuitur ei abſolutè, ſicut aquæ moueri deorſum. Illa vero quæ ei competit ex impreſſione ſuperioris agentis, non attribuitur ei abſolute, ſed in ordine ad aliud, ſicut fluere & refluere, dicitur eſſe proprius motus maris non inquantum eſt aqua, ſed inquantum mouetur à luna. Ratio autem & voluntas ſunt quædam potentiæ operatiuæ ad inuicem ordinatæ, & abſolute conſiderando ratio prior eſt, quãuis per reflexionem efficiatur voluntas prior & ſuperior inquantum mouet rationem. Vnde voluntas poteſt habere duplicem actum: vnum qui compe[illegible]ſecundum ſuam naturam, inquantum tendit in proprium obiectũ abſolutè, & hic actus attribuitur voluntati ſimpliciter, vt velle & amare quamuis ad hunc actum proſupponatur actus rationis. Alium vero actum habet qui competit ei ſecundum id quod ex impreſſione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis ſit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non abſolute ſed in ordine ad rationem, & hoc modo intendere eſt actus voluntatis, cum intendere nihil aliud eſſe videatur, quam ex eo quod quis vult in aliud tendere ſicut in finem, & ita intendere in hoc differt à velle, quod velle tendit in finem abſolute, ſed intendere dicit ordinem ad finem, ſecundum quod finis eſt in quem ordinantur ea quæ ſunt ad finem, cum enim voluntas moueatur in ſuum obiectum ſibi propoſitum à ratione, diuerſimode mouetur ſecundum quod diuerſimode ſibi proponitur: vnde cum ratio proponit ſibi aliquid vt abſolute bonum, voluntas mouetur in illud abſolute, & hoc eſt velle, cum autem proponit ſibi aliquid ſub ratione boni ad quod alia ordinentur, vt ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine qui inuenitur in actu voluntatis, non ſecundum propriam naturam, ſed ſecundum exigentiam rationis, & ita intendere eſt actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur in intentione in aliquid tendere, importatur quædam diſtantia illius in quod aliquid tendit & ideo quando appetitus immediate fertur in aliquid, non dicitur eſſe intentio illius, ſiue hoc ſit finis vltimus, ſiue ſit aliquid ad finem vltimum: ſed quando per vnum quod vult in aliud peruenire nititur, illius in quod peruenire nititur, dicitur eſſe intentio, hoc autem eſt finis, propter quod intentio dicitur eſſe de fine; non ſecundum quod voluntas in finem fertur vt dictum eſt, ſed ſecundum quod ex eo quod eſt ad finem, tendit in finem. Vnde intentio in ratione ſua ordinem quendam vnius ad alterum importat: ordo autem vnius ad alterum non eſt per intellectum cuius eſt ordinare: ſed in quibuſdam intellectus ordinans appetitum in finem eſt coniunctus ipſi appetitui, ſicut in habentibus intellectum, vt in homine & in Angelo: in quibuſdam autem intellectus ordinans eſt ſeparatus ſicut in naturalibus quæ diriguntur in finem ab intellectu naturam inſtituente, & finem ſibi præſignante. Appetitus autem intellectui coniunctus voluntas dicitur: ſed appetitus ab intellectu ſeparatus eſt appetitus ſenſibilis, & naturalis: cuiuſlibet autem horum appetituum intentio communis eſt, ſecundum quod dicitur intendere finem id quod mouetur ad finem ab alio: ſic enim natura dicitur intendere quaſi mota ad ſuum finem à Deo, ſicut ſagitta à ſagittante, & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem inquantum mouentur inſtinctu naturali, ad aliquid: ſed ſecundum quod intendere finem, eſt mouentis prout ſcilicet ordinat motum alicuius vel ſui vel alterius in finem, ſic per prius in voluntate inuenitur quæ ab intellectu coniuncto in finem dirigitur, & ideo intentio primo & per ſe actum voluntatis nominat; ſecundum tamen quod eſt in ea vis intellectus ordinantis. Et per hæc patet ſolutio ad primum & ſecundum. (p. 2. q. 12. a. 1. c.)

q. 22. de ver. a. 13. ad. q. præced. c. Ad tertium dicendum, quod ratio mouet quodammodo voluntatem, & voluntas quodammodo rationem, vt dictum eſt, & ſic vtraque diuerſis reſpectibus eſt altera prior, & vtrique poteſt attribui actus in ordine ad alteram.

q. 22. de ver. a. 13. ad. Ad quartum dicendũ, quod quamuis quilibet actus voluntatis præſupponat cognitionem rationis, nõ tamen ſẽper in actu voluntatis apparet id quod eſt propriũ rationis, vt ex dictis patet, vnde ratio nõ ſequitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum frui conueniat omnibus rebus.

p. 1. p. q. 42 p. arg. p. & p. ad hannib. d. p. q. p. a p. arg. p. Videtur quod frui cõueniat omnibus rebus: fruitio enim dicit deſiderium quietatum in finem, ſed omnis creatura deſiderat naturaliter ſuum finem; ergo cum contingat ipſam conſequi ſuum finem & quieſcere in eo, videtur quod frui ſit omnis creaturæ.

l. c. arg. a. & ad hannib. l. c. 2 Præterea fruitio eſt eius quod per ſe quæritur, non relatum ad alterum, ſed bruta quærunt aliqua in quibus delectantur, & non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante, ergo brutorum eſt etiam fruitio.

p. d. p. ad hannib. l. c. p. 1. q. 2. a. 5. arg. 2. 3 Præterea ſicut intentio eſt finis, ſic & fruitio; ſed intentio conuenit brutis animalibus, bruta enim agunt propter finem ergo & fruitio.

p. 2. q. 11. a. 2. arg. 2. p. d. p. q. 4. a. p. c. Sed contra frui, eſt vltimi finis ſed ad vltimum finem ſola rationalis creatura pertingere poteſt, ergo frui eſt ſolius rationalis creaturæ.

p. 2. q. 11. a. p. & ſeq. p. c. p. q. p. a p. c. q. 4. a. p. d. p. ad hannib. a p. c. Reſpondeo dicendum, quod frui non eſt actus potentiæ peruenientis ad finem, ſicut exequẽtis, ſed potentiæ imperantis executionẽ. Dictum eſt enim quod eſt potẽtiæ appetitiuæ. In rebus autem cognitione carentibus inuenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, ſicut graue tendit deorſum, & leue ſurſum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis non inuenitur in eis, ſed in aliqua ſuperiori natura, quæ ſic mouet totam naturam per imperium, ſicut in habentibus cognitionem appetitus mouet alias potentias ad ſuos actus. Vnde manifeſtum eſt quod in his quæ cognitione carent, quamuis pertingant ad finem non inuenitur fruitio finis, ſed ſolum in his quæ cognitionem habent: ſed cognitio finis eſt duplex, perfecta & imperfecta; perfecta quidem qua non ſolum cognoſcitur id quod eſt finis & bonum, ſed ratio vniuerſalis boni & finis, & talis cognitio eſt ſolius rationalis creaturæ; imperfecta autem cognitio eſt qua cognoſcitur particulariter finis & bonum, & talis cognitio eſt in brutis animalibus, quorum & virtutes motiuæ non ſunt imperantes liberæ, ſed ſecundum naturalem inſtinctum ad ea quæ apprehendunt mouentur. Vnde conuenit rationali naturæ fruitio ſecundum rationem perfectam, brutis autem animalibus ſecundum rationem imperfectam. Aliis autem creaturis nullo modo.

d. p. q. 4. a. ad p. & ad hannib. p. d. q. p. a. p. ad p. & 5. & in corp. Ad primum ergo dicendum, quod quamuis omne deſiderium conſequatur cognitionem, deſideriũ tamen creaturæ inſenſibilis non ſequitur cognitionem in ipſa exiſtentem, ſed cognitionem motoris primi, ordinantis vnumquodque in ſuum finem: & ideo ſine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent.

p. d. p. l. c. ad 2. & ad hannib. l. c. Ad ſecundum dicendum, quod bruta quamuis delectentur in fine, ille tamen finis non eſt vltimus, imo eſt relatus ad aliud, non ab iis ſed à primo ordinante omnia in ſeipſum, & ideo cum non delectentur in vltimo fine ſimpliciter, ſed in vltimo apprehẽſo ab eis, aliquo modo dicuntur frui, ſed impropriè: cum enim fruitio ſit quies in re habita, appetitus non quieſcit ſimpliciter niſi in vltimo, quia quandiu aliquid expectatur, motus appetitus remanet in ſuſpenſo, licet iam ad aliquid peruenerit.

2. q. 12. a. 5. 2. Ad tertium dicendum, quod licet bruta agant propter finem, non tamẽ ideo tendunt in finẽ propriè. Intentio enim importat ordinationẽ alicuius in aliquid quod pertinet ad ſolam rationem, vt dictum eſt, vnde non ſequitur fruitionem propriè brutis conuenire.

2. q. 11. a. 2. & a 3. c. d. p. ad hannib. a. 3. c. Ad illud quod in contrariũ obijcitur dicitur dicendũ, quod non oportet quod omnis fruitio ſit vltimi finis ſimpliciter, ſed eius quod habetur ab vnoquoque pro vltimo fine; quamquam ſi fruitio propriè ſumatur eſt tantum vltimi finis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum electio ſit appetitus præconſiliatiuus.

Videtur quod non rectè definiatur electio appetitus præconſiliatiuus, dicit enim Philoſophus 6. Eth. quod electio eſt appetitiuus intellectus, ſed iſta non videntur eſſe idem ſcilicet appetitus præconſiliatiuus, & appetitiuus intellectus: ergo male dicitur quod electio ſit appetitus præconſiliatiuus. 6. Eth. l. 2.

2 Præterea conſilium non eſt niſi de poſſibilibus, vt dicit Philoſophus 3. Eth. ſed videtur quod electio non ſit tantum de poſſibilibus, eſt enim actus voluntatis, voluntas autem eſt poſſibilium & impoſſibilium, ergo electio non bene dicitur eſſe appetitus præconſiliatiuus. p. 2. q. 13. a. 5. arg. p.

3 Præterea electio diſcretionem quandam importat, ſed diſcernere rationis eſt, ergo & eligere. q. 2. 2. de ver. a. 15. arg. 4.

4 Præterea vt dicitur in 6. Eth. ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ ſunt ad finem, ſed prudentia cõuenit brutis animalibus, vt dicitur in principio met. quod prudentia ſunt ſine diſciplina, quæcũque ſonos audire potentia ſunt, vt apes: & hoc etiam ſenſui manifeſtum eſſe videtur, apparent enim mirabiles ſagacitates in operibus animalium, vt apũ, aranearum & canum. Canis enim inſequens ceruũ, ſi ad triuiũ venerit odoratu quidem explorat, an ceruus primam an ſecundam viã tranſierit quod ſi inuenerit non tranſiſſe, iam ſecurus per tertiam viã incedit, nõ explorando, quaſi vtens ſyllogiſmo diuiſiuo quo cõcludi poſſet ceruum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non ſint plures: vnde videtur quod electio brutis animalibus conueniat, ſed in illis non poteſt eſſe conſilium, ergo male definitur electio appetitus præconſiliatiuus. p. 2. q. 13. a. arg. 3. P. met. l. p.

Sed contra eſt, authoritas Philoſophi 6. Eth. dicentis electionem eſſe appetitum conſiliatiuum, & 3. Eth. voluntarium præconſiliatiuum. 6 Eth. l. 2. 3 Eth. l. 5.

Reſpondeo dicendũ, quod optime definita eſt electio à Philoſopho appetitus cõſiliatiuus. In 6. enim Eth. diſtinguit duas partes animæ rationalis ſecundũ quod illa ad diuerſa obiecta comparatur, ſcilicet vniuerſalia ſpeculabilia, & particularia operabilia: quarum prima poteſt dici ſcientificum genus animæ; ſecunda vero poteſt dici ratiocinatiua, ſecundum quod ratiocinari & conſiliari pro eodem ſumitur. Has tamen partes non diſtinguit Philoſophus niſi quantũ ad propoſitum, non autem quaſi ex principali intentione: negat enim in 3. de anima intellectum ſpeculatiuum & practicum, eſſe diuerſas partes animæ, ſed ſecundum hoc ratiocinatiuum hic diſtinguit à ſcientifico ſecundum quod eius operatio terminatur in particulari operabili, licet ſubiecto ſint idem. Ea eſt autem differentia inter intellectum ſpeculatiuum & practicum, quod bonum vel malum rationis quæ eſt ſpeculatiua & non practica, conſiſtit ſimpliciter in vero vel falſo, ita ſcilicet quod verum abſolutum eſt bonum eius, & falſum abſolutum eſt malum ipſius: ſed bonum practici intellectus non eſt verum abſolute, ſed confeſſe ſe habens ad appetitum vt loquitur Philoſophus l. c. id eſt concorditer. Nec eſt circulatio cum dicitur quod veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum; appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod conſonat rationi veræ. Nam appetitus eſt & finis, & eorum quæ ſunt ad finem: finis autem determinatus eſt homini à natu- 6. Eth. l. p. & a. p. 2. q. 13. a. p. 2. & ſeq. q. 22. de ver. a. 15. c. 3. Eth. l. 6 & 9.

rgi ea autem quæ ſunt ad finem non ſunt nobis determinata à natura, ſed per rationem ſunt inueſtiganda. Sic ergo manifeſtum eſt quod rectitudo appetitus per reſpectum ad finem eſt menſura veritatis in ratione practica, & ſecundum hoc determinatur veritas rationis practicæ, ſecundum concordiam ad appetitum rectum; ipſa autem veritas rationis practicæ, eſt regula rectitudinis appetitus,
q p huius partis a.5 c. circa ea quæ ſunt ad finem de quibus eſt electio vt dictum eſt, & ideo ſecundum hoc dicitur appetitus rectus qui proſequitur quæ vera ratio dicit. Concordantia autem intellectus & appetitus ex hoc ſumitur quod eorum actus ſunt ſibi proportionabiles: intellectus enim in iudicando habet duos actus, ſcilicet affirmationem qua aſſentit vero, & negationem qua diſſentit à falſo, quibus duobus reſpondent duo proportionabiliter in vi appetitiua, ſcilicet proſecutio qua appetitus tendit in bonum, & inhæret ei, & fuga qua recedit à malo & diſſentit ab eo: & ſecundum hoc appetitus & intellectus poſſunt conformari, inquantum intellectus affirmat bonum, appetitus proſequitur, & id, quod intellectus negat eſſe bonum appetitus fugit: hæc autem conformatio attenditur præcipue in actione morali, cuius principium vnde motus, id eſt, per modum cauſæ efficientis eſt electio, electionis autem principia ſunt appetitus & ratio: ratio enim proponens finem & ex eo procedens ad ratiocinandum & appetitus tendens in finem comparantur ad electionem tamquam cauſæ, eam immediate cauſantes, mediante vero ipſa, cæteras actiones morales. Ratio autem non comparatur ad electionem vt cauſa eius quatenus ipſa ratio eſt finis, ſic enim ſe habet vt regulata ab appetitu non vt regulans, vt dictum eſt, nec etiam
a.p. huius quæſt. poteſt ſic cauſare electionem quæ non eſt de fine, ſed de iis quæ ſunt ad finem, vt etiam ſupra dictum eſt; ſed comparatur ad electionem vt cauſa eius quatenus eſt de iis quæ ſunt ad finem, regulans appetitum, & per conſequens ſecundum partem animæ ratiocinatiuam, ſeu conſiliatiuam, quæ hic pro eodem ſumuntur: vnde patet quod optime dicitur electio
6.Eth. l.2. à Philoſopho eſſe appetitus præconſiliatiuus: ſeu etiam vt ipſe ibidem dicit appetitus intellectiuus, & intellectus appetitiuus, ita ſcilicet quod electio ſit eſſentialiter actus intellectus ſecundum quod ordinat appetitum; aut eſſentialiter actus appetitus ſecundū quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius eſt, quod ſcilicet ſit actus appetitus, ſicut patet primo ex obiecto: obiectum enim electionis eſt bonum & malum ſicut appetitus, non autem verum vel falſum quæ pertinent ad intellectum: ſecundo ex ratione ipſius
q 22. de ver. a 15 c. actus, electio enim eſt vltima acceptio qua aliquid accipitur ad proſequendum, quod quidem non eſt rationis ſed voluntatis: nam quantumcunque ratio vnum alteri præfert nondum eſt vnum alteri præacceptatum ad operandum quouſque voluntas inclinetur in vnum magis quam aliud, non enim voluntas neceſſitate ſequitur rationem, & ex his patet ſolutio ad primum.
p.2 q.13.a.5. ad p. Ad ſecundum dicendum, quod voluntas media eſt inter intellectum & exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati ſuum obiectū, & ipſa voluntas cauſat exteriorem operationem: ſic igitur principium motus voluntatis conſideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid vt bonum in vniuerſali, ſed terminatio ſeu perfectio actus voluntatis attenditur ſecundum ordinem ad operationem per quam aliquis tendit ad conſecutionē rei. Nam motus voluntatis eſt ab anima in rē, & ideo perfectio actus voluntatis attenditur ſecundum quod aliquid eſt bonum alicui ad agendū; hoc autem eſt poſſibile & ideo voluntas completa non eſt niſi de poſſibili quod eſt bonum volenti, ſed voluntas incompleta, eſt de impoſſibili quæ ſecundū quoſdā velleitas dicitur, quia ſcilicet aliquis vellet illud ſi eſſet poſſibile. Electio autē nominat actum voluntatis iam determinatū ad id quod eſt huic agendum, & ideo nullo modo eſt niſi poſſibilium. Quod etiam apparet ex proceſſu rationis præcedente: ſic enim ſe habet id quod eſt ad finem, de quo eſt electio, ad finē, ſicut cōcluſio ad principium, manifeſtum eſt autem quod cōcluſio impoſſibilis non ſequitur ex principio poſſibili, vnde nō poteſt eſſe quod finis ſit poſſibilis, niſi id quod eſt ad finem fuerit poſſibile: ad id autem quod eſt impoſſibile nullus mouetur: vnde nullus tenderet in finem niſi per hoc quod apparet, id quod eſt ad finem eſſe poſſibile, vnde id quod eſt impoſſibile ſub electione non cadit, licet aliquando ſub volūtate cadat, vt dictū eſt. l c in ſeq.

Ad tertium dicendum, quod diſcretio inuenitur in electione ſecundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem ſequitur voluntas in eligendo. q.22. de ver. a.15. ad 4

Ad quartum dicendum quod ſicut dicitur in 3. phyſ. motus eſt actus mobilis à mouente, & ideo virtus mouentis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quæ mouentur à ratione apparet ordo rationis mouētis: licet ipſa quæ ratione mouētur rationem non habeāt, ſic enim ſagitta directe tendit ad ſignum ex motione ſagittantis, ac ſi ipſa rationem haberet dirigentem: & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorū, quæ arte fiunt: ſicut autem comparantur artificialia ad artē humanā; ita comparantur omnia naturalia ad artē diuinam: & ideo ordo apparet in his quæ mouentur ſecundum naturam, vt dicitur 2. phyſ. & ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam ſagacitates inquantum habent inclinationem naturalem, ad quoſdam ordinatiſſimos proceſſus, vt poteā ſumma arte ordinatos, & propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia, vel ſagacia, non quod in eis ſit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet quod omnia quę ſunt vnius naturæ ſimiliter operantur. p.2 q.13 ad 3.

ARTICVLVS V.

Vtrum conſilium ſit inquiſitio rationis de omnibus quæ à nobis aguntur in ordine ad finem.

VIdetur quod conſilium ſit inquiſitio rationis de omnibus quæ a nobis aguntur in ordine ad finem, dicit enim Philoſophus 3. Eth. quod conſilium eſt quæſtio, ſed quæſtio eſſe poteſt de omnibus quæ à nobis aguntur, ergo & conſilium. 3.d.35 q.2 a 4. q.p. arg 2.

2 Præterea electio eſt appetitus præconſiliari, vt dictum eſt, ſed electio eſt de omnibus quæ à nobis aguntur, ergo & conſilium. p.2. q.14.a.4 arg.p.

3 Prętera quæcumque dubitationem habent, de iis poteſt inquiri, ſed circa operabilia humana contingit eſſe dubitationē de fine, & non ſolū de iis quæ ſunt ad finem: cum igitur inquiſitio circa operabilia ſit cōſilium, videtur quod conſilium poſſit eſſe de fine, & non ſolum de iis quæ ſunt ad finem. ibid. a.2. arg.2.

Sed contra eſt, quod conſilium non eſt ſolum de iis quæ à nobis aguntur: ſi enim conſilium eſſet ſolum de iis quæ à nobis fiunt, nullus conſiliaretur de iis quæ ſunt per alium agenda, ſed hoc patet eſſe falſum, ergo conſilium non ſolum eſt de iis quæ à nobis fiunt. ibid. a.3. arg 4.

Reſpondeo dicendum, quod electio ſicut dictum eſt, eſt qua mediante intellectus & appetitus ſunt principia actionum moralium: in agendis autem rebus multa incertitudo inuenitur, quia rationes ſunt a. præced. c. 6.Eth l.. 3.Eth.l.7.& 8. p 2. q.14 a p. & ſeq. & a.4 o a.c.

circa ſingularia contingentia, quæ propter ſui variabilitatem incerta ſunt: in rebus autem dubiis & incertis ratio non profert iudicium abſque inquiſitione præcedente & ideo neceſſaria eſt inquiſitio rationis ante iudicium de eligendis, & hæc inquiſitio conſilium vocatur. Sed aduertendum quod conſilium non eſt inquiſitio de omnibus, ſed ſolum de iis de quibus conſiliantur homines habentes intellectum recte diſpoſitum, vt dicit Philoſophus, tales enim non conſiliantur niſi de rebus quæ in natura ſua tales ſunt, vt de iis conſilium haberi debeat quæ proprie dicuntur conſiliabilia. Inſipientes vero quandoque conſiliantur, etiam de iis quæ natura ſua ſunt talia, vt de iis conſilium haberi non debeat. Sunt autem ſeptem in vniuerſum de quibus conſilium haberi non poteſt ſecundum Philoſophum 3. Ethicor. 3.Eth.l.7.
Primo nullus ſapiens conſiliatur de æternis, id eſt, de iis quæ ſemper ſunt & ſine motu: huiuſmodi ſunt vel illa quorum ſubſtantiæ motui non ſubduntur, ſicut ſubſtantiæ ſeparatæ. & ipſa mundi vniuerſitas: vel etiam illa quæ etſi ſecundum eſſe ſint in materia mobili, ſecundum rationem tamen ab huiuſmodi materia abſtrahuntur, ſicut ſunt mathematica: vnde Philoſophus ibidem ponit exemplum de diametro quadrati & coſta, id eſt latere eius, de quibus nullus conſiliatur an ſint commenſurabiles. Secundo nullus conſiliatur de iis quæ etſi moueantur, motus tamen eorum eſt vniformis ſemper, ſiue vniformitas motus eorum ſit ex neceſſitate, non propter aliam cauſam, ſicut ea quæ ſunt neceſſaria per ſeipſa; ſiue hoc ſit per naturam corporum mobilium, ſiue hoc ſit propter aliquam cauſam ſeparatam, prout ponuntur ſubſtantiæ immateriales mouentes orbes cœleſtes. Tertio, neque etiam eſt conſilium de his quæ in motu conſiſtunt, &, vt in pluribus eodem modo fiunt, aliquando tamen, licet in paucioribus, aliter accidunt: ſicut ſunt ſiccitates quæ vt frequentius accidunt in æſtate, & imbres quæ vt plurimum accidunt in hyeme. Quarto, neque conſilium eſt de iis quæ fiunt à fortuna, ſicut de inuentione theſauri, ſicut enim ea de quibus ſupra habitum eſt non ſunt ex operatione noſtra; ita quæ ſunt à fortuna, non poſſunt eſſe ex præmeditatione noſtra, quia ſunt improuiſa & præter intentionem. Quinto, non etiā conſiliamur de omnibus humanis puta, de remotis, & quæ ad nos non pertinent, ſicut Lacedæmonij non conſiliantur qualiter Scithæ qui ſunt ab eis valde remoti, optime debeant conuerſari. Sexto, non eſt conſilium de fine: finis enim in operabilibus habet rationem principij; eo quod rationes eorum quæ ſunt ad finem, ex fine ſumuntur: principium autem non cadit ſub quæſtione: vnde cum conſilium ſit quæſtio, de fine non eſt conſilium, ſed tantum de iis quæ ſunt ad finem. Tamen contingit id quod eſt finis reſpectu quorundam, ordinari ad alium finem, ſicut etiam id quod eſt principiū vnius demōſtrationis, eſt concluſio alterius; & ideo id, quod accipitur vt finis in vna inquiſitione poteſt accipi vt ad finem in alia inquiſitione & ſic de eo erit conſiliū. Septimo, neque etiam eſt conſilium de rebus paruis & determinatis. De illis enim ſolum inquirere ſolemus quæ in dubium veniunt. vnde & ratio inquiſitiua quæ dicitur argumentum, eſt rei dubiæ faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non ſit dubitabile, ex duobus contingit: vno modo quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, ſicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi, ſicut ſcriptor non conſiliatur quomodo debet trahere literas, hoc enim determinatum eſt per artē. Alio modo quia non multum refert vtrum ſic vel ſic fiat; & iſta ſunt minima quæ parum adiuuant velim-

p.1.q14.a.4 c. (margin, beside "prouiſa & præter intentionem")

l c. (margin, beside "tione & ſic de eo erit conſiliū")

3.Eth.l.7. (margin, beside "mentum, eſt rei dubiæ faciens fidem")

pediunt reſpectu finis conſequendi: quod autem parum eſt quaſi nihil àccipit ratio, & ideo de duobus nō conſiliamur quamuis ordinentur ad finem, ſcilicet de rebus paruis, & de iis quæ ſunt determinata qualiter fieri debent, ſicut eſt in operationibus artium præter quaſdam coniecturales, vt puta medicinalis, negotiatiua & huiuſmodi. Vnde patet quod conſilium eſt de determinatis quæ in nobis, in id eſt, in noſtra poteſtate exiſtunt, nec de minimis quibuſcūque, ſed de magnis. Dicitur autem de iis quæ ſunt in noſtra poteſtate. Poſtquam enim inquiſitio conſilij procedens modo reſolutorio, peruenit ad id quod oportet primum operari: ſi inueniant conſiliantes illud eſſe impoſſibile, diſcedunt, id eſt dimittunt totum illud negotium quaſi deſperantes: ſi autem appareat quod ſit poſſibile illud quod inuentum eſt per conſilium, ſtatim incipiunt operari, quia oportet eſſe primum in operatione id ad quod terminatur reſolutiua inquiſitio conſilij: poſſibile autem dicitur aliquid operanti non ſolum ſecundum propriam potentiam, ſed etiam ſecundum potentiam aliorum. Vnde Philoſophus dicit 3. Eth. quod poſſibilia ſunt quæ fiunt per amicos, quia ea quæ fiunt per amicos aliqualiter ſint per nos, inquantum ſcilicet principium horum eſt in nobis prout ipſi intuitu noſtro id faciunt.

3.Eth.l.8. (margin, beside "te. Poſtquam")

3.Eth.l.c. (margin, beside "ſed etiam ſecundum potentiam aliorum")

Ad primum ergo patet ſolutio ex dictis, omne enim conſilium eſt quæſtio, ſed non omnis queſtio eſt conſilium. 3.d.35.q.2.a 4.q.p.c.

Ad ſecundum dicendum, quod electio præſupponit conſilium ratione iudicij & ſententiæ: vnde quando iudicium vel ſententia manifeſta eſt abſque inquiſitione non requiritur conſilij inquiſitio. p.2.q.14.a 4.ad p.

Ad tertium dicendum, quod de operationibus eſt conſilium inquantum ordinantur ad aliquem finem, vnde ſi aliqua operatio humana ſit finis de ea inquantum huiuſmodi non eſt conſilium. ibid.a.2.ad 2

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis conſilium quærimus inquantum ſunt quodammodo vnum nobiſcum, vel per vnionem affectus, ſicut amicus ſollicitus eſt de iis quæ ad amicum ſpectant, ſicut de ſuis, vel per modum inſtrumenti: nam agens principale & inſtrumentale ſunt quaſi vna cauſa, cum vnum agat per alterum, & ſic Dominus conſiliatur de iis quæ ſunt agenda per ſeruum. ibid.a.3.ad 4.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conſenſus ſit actus appetitiuæ virtutis de his quæ ſunt ad finem, pertinens ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

VIdetur quod conſenſus non ſit actus appetitiuæ virtutis de his quæ ſunt ad finem pertinens ſolum ad ſuperiorem animæ partem, conſentire enim eſt ſimul ſentire. ſed ſentire eſt apprehenſiuæ potentiæ ergo & conſentire. p.2.q.15.a. p.arg. 1.

2 Præterea, ſicut aſſentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & conſentire, ſed aſſentire pertinet ad intellectum qui eſt vis apprehenſiua, ergo & conſentire. ibidem. arg.3.

3 Præterea propter quod vnumquodquē & illud magis, ſed de his quæ ſunt ad finem, conſentimus propter finem: ergo conſenſus eſt magis de fine quam de his quæ ſunt ad finem. ibid.a.3. arg.p.

4 Præterea delectatio conſequitur operationem, & perficit eam ſicut decor iuuentutē vt dicitur 10. Eth. c.4. ſed conſenſus in delectationem pertinet ad inferiorem animæ partem, ergo conſenſus in actum non pertinet ſolum ad ſuperiorem animæ partem. l.c.a.4.c.

p.2.q.15.a.2 arg.p. 5 Præterea conſenſus importat determinationem appetitus ad vnum, ſed bruta animalia ſunt determinata ad vnum. quoad appetitum, ergo conſenſus non eſt ſolum pertinens ad ſuperiorem animæ partem.

ibidem a.3.ad 3. Sed contra eſt, quod cōſenſus ſemper eſt cum electione, aut præcedens eam, ſicut cum quodlibet eorum quæ ſunt ad finem placet, aut ſubſequens, cum aliquid quod eſt ad finem aliis prælectum placet.

ibid.a.p 2 3. 4. Reſpondeo dicendum, quod conſentire importat applicationem ſenſus ad aliquid, eſt autem proprium ſenſus quod cognoſcitiuus eſt rerum præſentium: vis enim imaginatiua eſt apprehenſiua ſimilitudinum corporalium etiam rebus abſentibus quarum ſunt ſimilitudines. Intellectus autem apprehenſiuus eſt rationum vniuerſalium quas poteſt apprehendere indifferenter, & præſentibus & abſentibus ſingularibus: & quia actus appetitiuæ virtutis eſt quædam inclinatio ad rem ipſam ſecundum quandam ſimilitudinem; hinc eſt quod ipſa applicatio appetitiuæ virtutis ad rem ſecundum quam ei inhæret accipit nomen ſenſus, & ſecundum hoc conſentire eſt actus appetitiuæ virtutis. Non eſt autem applicatio appetitiuæ virtutis niſi in id quod præexiſtit in poteſtate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet ſumere apprehenſionem finis, deinde appetitum eorum quæ ſunt ad finem: appetitus autem in vltimum finem tendit naturaliter, vnde & applicatio motus appetitiui in finem apprehenſum non habet rationem conſenſus, ſed ſimplicis voluntatis. Quæ autem ſunt poſt vltimum finem, inquantum ſunt ad finem ſub conſilio cadunt, & ſic poteſt eſſe de iis conſenſus, inquantum motus appetitiuus applicatur ad id quod ex conſilio iudicatum eſt. Motus vero appetitiuus in finem non applicatur conſilio, ſed magis conſilium ipſo, quia conſilium præſupponit appetitum finis; ſed appetitus eorum quæ ſunt ad finem præſupponit determinationem conſilij, & ideo applicatio motus appetitiui ad determinationem conſilij proprie eſt conſenſus: vnde cum conſilium non ſit niſi de iis quæ ſunt ad finem, conſenſus proprie loquendo non eſt niſi de iis quæ ſunt ad finem, ita quod ſit quaſi finalis ſententia de agendis,
a.4 c. Vnde etiam manifeſtum eſt quod ſolum ad ſuperiorem animæ partem pertinet, finalis enim ſententia ſemper pertinet ad eum qui ſuperior eſt, cuius eſt de aliis iudicare, quandiu enim reſtat iudicandum quod proponitur, nondum dicitur finalis ſententia. Superior autem ratio eſt quæ habet de omnibus iudicare, quia de ſenſibilibus per rationem iudicamus, ideo conſenſus in actum pertinet ſolum ad ſuperio-
a p. ad p. rem rationem ſecundum tamen quod in ratione voluntas includitur.

l.c.a.p.ad 2 Ad primum ergo dicendum, quod ſentire proprie dictum ad apprehenſiuam potentiam pertinet: ſed ſecundum ſimilitudinem cuiuſdam experientiæ, pertinet ad appetitum, appetitus enim ſecundū quod rei inhæret accipit nomen ſenſus, vt dictum eſt, quaſi experientiam quandam ſumens de re cui inhæret inquantum complacet ſibi in ea.

l.c ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod aſſentire eſt quaſi ad aliud ſentire & ſic importat quandam diſtantiam ad id cui aſſentitur: ſed conſentire eſt ſimul ſentire, & ſic importat quandam coniunctionem ad id cui conſentitur, & ideo voluntas cuius eſt tendere ad ipſam rem, magis proprie dicitur conſentire; intellectus autem cuius operatio non eſt ſecundum motum ad rem ſed potius è conuerſo, magis proprie dicitur aſſentire, quamuis vnum pro alio poni ſoleat, poteſt etiam dici quod intellectus aſſentit inquantum a voluntate mouetur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut concluſiones ſcimus per principia, horum tamen non eſt ſcientia, ſed quod maius eſt, ſcilicet intellectus; ita conſentimus iis quæ ſunt ad finem propter finem, cuius tamē nō eſt conſenſus, ſed quod maius eſt, ſcilicet voluntas. l.ca.3.ad p

Ad quartum dicendum, quod conſenſus in delectationem operis pertinet ad ſuperiorem rationem, ſicut & conſenſus in opus: ſed conſenſus in delectatione cogitationis pertinet ad rationem inferiorē, ſicut ad ipſam pertinet cogitare. Et tamē de hoc ipſo quod eſt cogitare vel non cogitare inquantum conſideratur vt actio quædam habet iudicium ratio ſuperior, & ſimiliter de delectatione conſequente ſed inquantum vt ad actionem aliam ordinatur ſic pertinet ad inferiorem: quod enim ad aliud ordinatur ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur, vnde & ars quæ eſt de fine architectonica vocatur. l.ca.4 adp

Ad quintum dicendum, quod conſenſus proprie loquendo non eſt in brutis animalibus, cuius ratio eſt quia conſenſus importat applicationem appetitiui motus ad aliquod agendum. Eius autem eſt applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius poteſtate eſt appetitiuus motus; ſicut tangere lapidē conuenit quidem baculo, ſed applicare baculum ad tactum lapidis, eſt eius qui habet in poteſtate mouere baculum: Bruta autem animalia non habent in ſua poteſtate appetitiuum motum, ſed talis motus in iis eſt ex inſtinctu naturæ: Vnde brutum animal appetit quidem, ſed non applicat appetitiuum motum ad aliquid, vnde determinatio eius appetitus eſt tantum paſſiua, & propterea non proprie dicitur conſentire: conſenſus enim importat determinationem appetitus non ſolum paſſiuam, ſed magis actiuam. l ca.2.c. ad 1.

ARTICVLVS VI.

Vtrum vſus ſit actus voluntatis eius quod eſt ad finem ſubſequens electionem.

Videtur quod vſus non ſit actus voluntatis, eius quod eſt ad finem ſubſequens electionem: ordinare enim ad alterum eſt potentiæ conferentis, cuiuſmodi eſt ratio, ſed vti dicit ordinem ad finem: ergo vti eſt actus rationis non voluntatis. p.d.p.q.p.ad 2.arg.p.& in 1.ſcript.ad Hannib. ibid.

2 Præterea vſus conuenit brutis, applicant enim membra ad agendum quod eſt vti membris, ſed in brutis non eſt voluntas; ergo vti non eſt actus voluntatis. p.2.q.16 a.2 arg.2.&ad Hannib l.c. arg 2.& 3.

3 Præterea vti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis; ſed nihil magis aſſumitur à voluntate quā vltimus finis, ergo vſus poteſt eſſe vltimi finis: ergo non eſt ſolum circa ea quæ ſunt ad finem. ibid.in arg. ſed contra & p.2.q.16. a 3.arg.2.

4 Præterea voluntas vtitur aliis potentiis inquantum mouet eas, ſed voluntas mouet etiam ſeipſam, ergo etiam vtitur ſeipſa applicando ſe ad agendum; ſed hoc facit cum conſentit: ergo in ipſo conſenſu eſt vſus: ſed conſenſus præcedit electionem, ergo & vſus. ibid.a 4.arg 3

Sed contra eſt, quod vſus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationē, ſed applicare eſt voluntatis operantis in ordine ad finem per media conſequendum, voluntas autem non eſt principium operationum moralium niſi mediante electione, ergo vſus eſt actus voluntatis de his quæ ſunt ad finem ſubſequens electionem. ibid.a. p. c. 6.Eth.l.2.

Reſpondeo dicendum, quod vti dicitur multipliciter, aliquando enim nominat quælibet operationem, ſecundum quod dicimus vſum alicuius rei eſſe bonum vel malum. Aliquando dicit frequentiam operationis, ſecundum quod vſus eſt idem quod p.d.p.q.p. 2.c.

conſuetudo: vtroque autem iſtorum modorum vſus eſt actus cuiuſlibet potentiæ. Dicitur etiam aliquãdo vſus eorum quæ ad finẽ ordinantur, & ſic vti ſumitur hic. Illud autem quod eſt ad finẽ inducitur ad finẽ ſuũ tribus operationibus. Prima eſt operatio rationis præſtituentis finẽ, & ordinantis & dirigẽtis in ipſum. Secunda eſt operatio voluntatis. Tertia eſt operatio virtutis motiuæ exequentis: vti autem nominat executionem eius quod eſt ad finem ordinatum, non ſecundum actum proprium alicuius motiuarum virium, ſed communiter præſuppoſita ordinatione in finem, vnde eſt actus voluntatis quæ eſt vniuerſalis motor virium, ſecundum ordinem ad rationem. Non eſt autem actus voluntatis prout voluntas eſt de fine abſolute quia vſus importat applicationem alicuius ad aliquid: quod autem applicatur ad aliud, ſe habet in ratione eius quod eſt ad finem: propter quod & ea quæ ſunt ad finem accommoda, vtilia dicuntur. Sed conſiderandum eſt quod vltimus finis dicitur dupliciter: vno modo ſimpliciter, & alio modo quoad aliquem: cum enim finis, vt ſupra dictum eſt, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel poſſeſſio eius, ſicut auaro finis eſt vel pecunia vel poſſeſſio pecuniæ, manifeſtum eſt quod ſimpliciter loquendo, vltimus finis eſt ipſa res, non enim poſſeſſio pecuniæ eſt bona niſi propter bonum pecuniæ: ſed quoad hunc adeptio pecuniæ, eſt vltimus finis: non enim quæreret pecuniam auarus niſi vt haberet eam. Ergo inquantum homo refert pecuniã ad poſſeſſionem, dicitur vti ea, inquantum vero in ea vltimum finem conſtituit, dicitur ea frui tanquam principali volito. Voluntas autem duplicem habet habitudinem ad volitum: vnam quidem ſecundum quod eſt quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum, vnde & res quæ naturaliter ſunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed ſic habere finem eſt imperfecte habere ipſum, omne autem imperfectum tendit in perfectionem, & ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius, tendit vt habeat ipſum finem realiter, quod eſt perfecte habere ipſum, & hæc eſt ſecunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non ſolum eſt finis, ſed etiam id quod eſt ad finem. Vltimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis reſpectu eius quod eſt ad finem eſt electio, Ibi enim completur proportio voluntatis, vt complete velit id quod eſt ad finem. Sed vſus pertinet ad ſecundam habitudinem voluntatis qua tendit ad conſequendam rem volitam, vnde patet quod vſus ſequitur electionem, ſi tamen accipiatur vſus ſecundum quod voluntas vtitur executiua potentia, mouendo ipſam: ſed quia voluntas etiam quodammodo rationem mouet, & vtitur ea, poteſt intelligi vſus eius quod eſt ad finem ſecundum quod eſt in conſideratione rationis referente ipſum in finem, & hoc modo vſus præcedit electionem.

p d p ad annib.q.p.a 1.& 4.p.a.q. 16.a.3.c.

l.c a.4.c.

..1.p.ad ..nn.6.q.p.a ..ad p.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinare quidem eſt rationis, ſed tamen eſt voluntatis ſequi ordinem rationis, cum enim ratio proponit aliquod bonum ſub aliquo ordine voluntas tendit in illud vt eſt ſibi ratione propoſitum, & relinquitur quidam ordo in actu voluntatis.

..1.q 16 a.2. ..d p. & in ..2 p.

Ad ſecundum dicendum, quod animalia per ſua membra aliquid agunt inſtinctu naturæ; non per hoc quod cognoſcant ordinem membrorum ad illas operationes, vnde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec vti eis: vti enim eſt applicare aliquod principium actionis ad actionem, ſicut conſentire eſt applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum, vt dictum eſt, applicare autem aliquid ad alterum, non eſt niſi eius quod habet ſuper illud arbitrium, quod non eſt niſi eius qui ſcit referre aliquid in alterum quod ad rationem pertinet. Vel dic quod in brutis aliquid eſt de ratione vſus: quia cognoſcunt finem, & propter finem aliqua agunt, ſed quia non cognoſcunt ordinem eius quod eſt ad finem, pro tanto in his ratio vſus proprie non inuenitur.

F..1.p.q p.ad ann.2.2. ad 3.

l.c.a.3.ad 3

Ad tertium dicendum, quod finis aſſumitur in facultatem voluntatis vt voluntas in eo quieſcat, vnde ipſa requies in fine, quæ fruitio eſt, dicitur hoc modo vſus finis, ſed id quod eſt ad finem aſſumitur in facultatem voluntatis, non ſolum in ordine ad vſum eius quod eſt ad finem, ſed in ordine ad aliam rem in qua voluntas quieſcit.

l.c.a.4.ad 3.

Ad quartum dicendum, quod electio præcedit vſum ſi referantur ad idem, nihil autem prohibet, quod vſus vnius præcedat electionem alterius: & quia actus voluntatis, reflectuntur ſupra ſeipſos, in quolibet actu voluntatis, poteſt accipi conſenſus, & electio, & vſus, vt ſi dicatur quod voluntas conſenſit ſe eligere, & conſentire, & vtitur ſe ad conſentiendum & eligendum, & ſemper iſti actus ordinati ad quod eſt prius, ſunt priores.

QVÆSTIO IX.

De actibus à voluntate imperatis.

Deinde conſiderandum eſt de actibus à voluntate imperatis.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR DVO.

Primo Vtrum imperare ſit actus rationis vel voluntatis.

2 *Vtrum actus rationis, voluntatis, appetitus ſenſitiui, & exteriorum membrorum imperentur.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum imperare ſit actus rationis vel voluntatis.

quol.9.a.. arg.ſed cõt

VIdetur quod imperare ſit actus voluntatis: imperare enim ad Dominum pertinet: ſed nos ſumus Domini noſtrorum actuum, per voluntatem, ergo imperare eſt actus voluntatis.

p.2.q.17.a.3 arg 3

2 Præterea imperium eſt quidam vſus; ſed vſus eſt voluntatis, ergo & imperium.

ibid.a.4.a.. p.2.&.3.

3 Præterea imperium dicit duo, actum imperij, & actum imperatum, imperari autem eſt potentiarum inferiorum quæ non mouentur niſi à voluntate, ergo imperium eſt voluntatis.

ibid.a.1.arg p.

4 Sed contra videtur quod imperium non ſit tantum rationis & voluntatis, ſed etiam brutorum, quia ſecundum Auicennam virtus imperans motum eſt appetitiua: & virtus exequens motum eſt in muſculis & in neruis. Sed vtraque virtus eſt in brutis animalibus, ergo imperium inuenitur in brutis animalibus.

p.2.q.17.a. p.c.& quol. 9.a.12.c.

Reſpondeo dicendum, quod imperare eſt actus rationis, præſuppoſito tamen actu voluntatis. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod quia actus voluntatis & rationis ſupra ſe inuicem reflecti & ferri poſſunt, prout ſcilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis & è conuerſo. Et quia virtus prioris actus remanet in ſe-

quenti, contingit quandoque quod eſt aliquis actus voluntati ſecundum quod manet virtute in ipſo aliquid de actu rationis, vt dictum eſt de vſu & electione: & è conuerſo aliquis eſt actus rationis ſecundum quod virtute manet in ipſo aliquid de actu voluntatis. imperare autem, eſt quidem eſſentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: ſic autem ordinare per modum cuiuſdam intimationis, eſt rationis: ſed ratio poteſt aliquid intimare vel denuntiare dupliciter, vno modo abſolute, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi, puta cum dicitur alicui, fac hoc. Primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus eſt voluntas vt ſupra dictum eſt; cum ergo ſecundum mouens non moueat niſi in virtute primi mouentis, ſequitur quod hoc ipſum quod ratio mouet imperando, ſit ei ex virtute voluntatis. Vnde relinquitur quod imperare ſit actus rationis præſuppoſito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.

q.10.l.9.1.1.a.12.c. Ad primum ergo dicendum, quod in imperio duo concurrunt, vt dictum eſt, quorum vnum eſt rationis, aliud voluntatis: qui enim imperat aliquid inclinat ad faciendum, quod voluntatis eſt: ipſius enim eſt mouere per modum agentis. Et iterum ordinat eum cui imperat ad exequendum illud quod imperatur, & hoc ad rationem pertinet cuius eſt ordinare. Et ſi duorum horũ ordo conſideretur, videtur primũ eſſe inclinatio volũtatis in aliquid per electionẽ, & poſtea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat, quod electum eſt. Et ſic imperium erit immediate actus rationis, ſed voluntatis quaſi primo mouentis. Vel dic quod intantum ſumus dominiactuum noſtrorum, inquantum ſumus liberi, radix autem libertatis, eſt voluntas ſicut ſubiectum, ſed ſicut cauſa eſt ratio. Ex hoc enim voluntas libere poteſt ad diuerſa ferri quia ratio poteſt habere diuerſas conceptiones boni, & ideo Philoſophi definiunt liberum arbitrium quod eſt liberum de ratione iudicium, quaſi ratio ſit cauſa libertatis. p.2.q.17.a.1.p.ad 2

ibid.c.a.3.c Ad ſecundum dicendum, quod imperium non eſt ſimpliciter vſus, ſed vſus poteſt ſe habere ad imperium vel ſicut antecedens, vel ſicut ſubſequens ipſum. Vſus enim eius quod eſt ad finem, ſecundum quod eſt in ratione referente ipſum in finem, præcedit electionem, vt dictum eſt, vnde multo magis præcedit imperium, ſed vſus eius quod eſt ad finem, ſecundum quod ſubditur potentiæ executiuæ ſequitur imperium, eo quod vſus vtentis coniunctus eſt cum actu eius quo quis vtitur. Non enim vtitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non eſt ſimul cum actu eius cui imperatur, ſed naturaliter prius eſt imperium quam imperio obediatur: & aliquando etiam eſt prius tempore, & ſic imperium eſt prius quam vſus.

ibid.a.4.c. Ad tertium dicendum, quod imperium & actus imperati ita ſunt duo vt aliquo modo ſint vnum, nihil enim prohibet aliqua eſſe ſecundum quid multa, & ſecundum quid vnum. Quæcunque autem ſunt vnum ſecundum ſubſtantiam ſunt vnum ſimpliciter, & multa ſecundum quid. Sicut totum in genere ſubſtantiæ, compoſitum ex ſuis partibus vel integralibus vel eſſentialibus, eſt vnum ſimpliciter: nam totum eſt ens & ſubſtantia ſimpliciter, partes vero ſunt entia & ſubſtantiæ in toto: ſicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia & forma, vt homo ex anima & corpore, qui eſt vnum naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiæ materialiter ſe habet ad actum ſuperioris, inquantum inferior potentia agit in virtute ſuperioris mouentis ipſam: ſic enim & actus mouentis primi formaliter ſe habet ad actum inſtrumenti, vnde patet quod imperium & actus imperatus ſunt vnus actus humanus, ſicut quoddam totum eſt vnum, ſed eſt ſecundum partes multa. Sic ergo licet inferiores potentiæ non moueantur niſi à voluntate, hoc non eſt niſi mediante ratione ordinante motum illarum. a.p.c. p.d p.ad hannib.q.p. a.a.c.

Ad quartum dicendum, quod impoſſibile eſt quod in brutis in quibus non eſt ratio, ſit aliquomodo imperium. Imperare enim nihil aliud eſt quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimatiua motione, ſicut dictum eſt: ordinare autem eſt actus proprius rationis: nec vis appetitiua dicitur imperare motum niſi inquantum mouet rationem imperantem, quod ſolum eſt in hominibus; vnde in brutis virtus appetitiua non eſt proprie imperatiua, niſi imperatiuum ſumatur large pro motiuo. p.2.q.17.a.1.c.&ad 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum actus rationis, voluntatis, appetitus ſenſitiui, & exteriorum membrorum imperentur.

VIdetur quod actus voluntatis, rationis, appetitus ſenſitiui & exteriorum membrorum non imperentur, ei enim conuenit imperari cui conuenit intelligere, ſed voluntati, nec appetitui ſenſitiuo, nec membris exterioribus conuenit intelligere, ergo nec imperari. p.2.q.17.a.5 arg.1.

2 Præterea inconueniens videtur quod aliquid imperet ſibi ipſi, ſed ratio eſt quæ imperat, vt dictum eſt, ergo rationis actus non imperatur. ibid.a.6.arg. p.a.præc.

3 Præterea motus appetitus ſenſitiui, ſunt animæ paſſiones, ad quas determinatæ diſpoſitiones corporum requiruntur, ſicut ad iram ſanguis calidus & ſubtilis, ad gaudium temperatus ſanguis, ſed diſpoſitio corporis non ſubditur rationi, ergo nec motus appetitus ſenſitiui. q.25.d.ver.a 4.arg 5.

4 Præterea cor eſt principium motus animalis, ſed motus cordis non ſubditur imperio rationis, ergo motus membrorum exteriorum non ſubiacet imperio rationis. p.2.q.17.a.6 arg.1.

5 Sed contra videtur quod non ſoli illi actus ſupra memorati imperentur: inferius enim ſubditur ſuperiori, ſed vires apprehenſiuæ ſenſitiuæ ſunt inferiores rationi, ergo ſubduntur etiam rationis imperio. p.2.q.56.a.5. arg.p.

6 Præterea vires appetitiuæ ſenſitiuæ nobiliores ſunt viribus animæ vegetabilis; ſed vires animæ ſenſitiuæ ſubduntur imperio rationis, multo ergo magis vires animæ vegetabilis. p.1.q.17.a.8. arg p.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, imperium nihil aliud eſt quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Vnde quidquid à ratione poteſt ordinari cum quadam motione poteſt ab ea imperari. Sunt autem quatuor quæ ratio poteſt ordinare, ſcilicet actus voluntatis, rationis, appetitus ſenſitiui, & exteriorum membrorum, ſed aliter & aliter. Primo enim ratio poteſt ordinare de actu voluntatis, quia ſicut poteſt iudicare quod bonum ſit aliquid velle, ita poteſt etiam ordinare imperando quod homo velit. Secundo, ratio poteſt etiã ordinare de ſuo actu, reflectitur enim ſupra ſeipſam: ſed attendendum eſt quod actus rationis poteſt conſiderari dupliciter, vno modo 1 c.a.5.6.7. 19.

quantum ad exercitium actus, & ſic actus rationis ſemper imperari poteſt, ſicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur: alio modo quantum ad obiectum, reſpectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem vt veritatem circa aliquid apprehendat, & hoc non eſt in poteſtate noſtra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis naturalis, vel ſupernaturalis: & ideo quantum ad hoc actus rationis non eſt in poteſtate noſtra, nec imperari poteſt. Alius actus rationis eſt dum his quæ apprehendit, aſſentit: ſi igitur fuerint talia apprehenſa quibus naturaliter intellectus aſſentiat, ſicut prima principia, aſſenſus talium vel diſſenſus non eſt in poteſtate noſtra, ſed in ordine naturæ. Sunt autẽ quædam apprehenſa, quæ non adeo conuincunt intellectum, quin poſſit aſſentire vel diſſentire, vel ſaltem aſſenſum aut diſſenſum ſuſpendere propter aliquam cauſam, & in talibus aſſenſus ipſe vel diſſenſus eſt in poteſtate noſtra, & ſub imperio cadit. Tertio poteſt ratio ordinare de actu appetitus ſenſitiui inquantum ſubditur ratione Tripliciter autem appetitus ſenſitiuus rationi ſubditur. Primo quidem ex parte ipſius rationis: cum enim eadem res ſub diuerſis conditionibus conſiderata poſſit & delectabilis & triſtabilis reddi, ratio opponit appetitui ſenſitiuo mediante imaginatione rem aliquam ſub ratione delectabilis vel triſtabilis, ſecundum quod ei videtur, & ſic appetitus ſenſitiuus mouetur ad gaudium vel triſtitiam. Secundo ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad inuicem, & connexis ita ſe habet quod motus intenſus, in vna earum & præcipue in ſuperiori redundat in aliam: vnde cum motus voluntatis per electionem intẽditur circa aliquid, appetitus ſenſitiuus ſequitur motum voluntatis, vnde dicitur in 3. de anima quod appetitus mouet appetitum, ſuperior ſcilicet inferiorem ſicut ſphæra ſphæram in corporibus cœleſtibus. Tertio ex parte motiuæ exequentis. Sicut enim in exercitu progredi ad bellum, pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiua non mouet membra niſi ad imperium eius quod in nobis principatur, id eſt rationis, vnde ratio iraſcibilem & concupiſcibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant. Atque etiam inde patet quod omnes motus membrorum ſubduntur imperio rationis ſecundum quod mouentur à potentijs ſenſitiuis, quæ eidẽ imperio rationis ſubduntur. Sed tamen eſt differentia attendenda in hoc quod dicitur ratio imperare potentijs ſenſitiuis, & membris exterioribus: nam membrum exterius ad nutum obedit ſuperiori imperanti, abſque vlla repugnantia, ſecundum naturæ ordinem, niſi ſit impedimentum aliquod, vt patet in manu & pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem, ex natura ſua, vnde nõ obedit ſuperiori appetitui ad nutum, ſed interdum repugnat: vnde Ariſtoteles dicit in polit. quod anima dominatur corpori deſpotico principatu, ſicut Dominus ſeruo, qui non habet facultatem reſiſtendi in aliquo imperio Domini. Ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali & politico principatu.

p.1.q.17.a.7.c.

1.7.c.q. vnic. de virt. in com a. 4. & p.2.q. 56.a.4.ad 3.

p.2.q.17.a.5. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in membris corporalibus, quodlibet membrum operatur non ſibi ſoli, ſed toti corpori, vt oculus videt toti corpori, ita etiam eſt in potentijs. Nam intellectus intelligit non ſolum ſibi, ſed omnibus potentijs, & voluntas vult non ſolum ſibi, ſed omnibus potentijs, & ideo homo imperat ſibi ipſi actum voluntatis in quantum eſt intelligens & volens.

L.c.in ob. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio hoc modo imperat ſibi ipſi ſicut & voluntas mouet ſeipſam, inquantum ſcilicet vtraque potentia reflectitur ſupra ſuum actum, & ex vno in aliud tendit.

q. 25 de ver. a. 4. ad 5.

Ad tertium dicendum, quod diſpoſitio corporalis quæ pertinet ad complexionem corporis non ſubditur rationi: ſed hoc non requiritur ad hoc quod paſſiones prædictæ in actu ſint, ſed quod homo ſit ad eas habilis. Actualis vero tranſmutatio corporis, vt pote accenſio ſanguinis circa cor vel aliquid huiuſmodi, quod actu paſſiones huiuſmodi concomitatur, ſequitur imaginationem & propter hoc ſubditur rationi.

p.2.q.17. a.9.ad 2.

Ad quartum dicendum quod in his quæ ad intellectum & voluntatem pertinent, primum inuenitur id quod eſt ſecundum naturam, ex quo alia deriuantur, vt à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio concluſionum; & à voluntate naturaliter deſiderati deriuatur electio eorum quæ ſunt ad finem. Ita etiam in corporalibus principium eſt ſecundum naturam. Principium autem corporalis motus, eſt à motu cordis, vnde motus cordis ſecundum naturam eſt, & non ſecundum voluntatem: conſequitur enim ſicut per ſe accidens vitam quæ eſt ex vnione corporis & animæ, ſicut motus grauium & leuium conſequitur formam ſubſtantialem ipſorum.

p.2.q.56.a.5 ad p.

Ad quintum dicendum, quod vires ſenſitiuæ apprehenſiuæ, magis ſe habent vt mouentes reſpectu intellectus, quam vt motæ eo quod phantaſmata ſe habent ad animam intellectiuam, ſicut colores ad viſum vt dicitur 3. de anima t. 18.

p.2.q 17.a.8 c & ad p. & 9.c.

Ad ſextum dicendum, quod ratio imperat per modum apprehenſiuæ virtutis, & ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectiuo vel animali poſſunt à ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali, cuiuſmodi ſunt actus vegetabilis animæ & quicumque motus membrorum qui conſequitur vires naturales. Et huius ratio eſt quia quanto aliquis actus eſt immaterialior, tanto eſt nobilior, & magis ſubditus imperio rationis: vnde ex hoc ipſo quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires inferiores eſſe.

QVÆSTIO X.

De bonitate & malitia actuum humanorum.

Deinde conſiderandum eſt de bonitate, & malitia actuum humanorum.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR QVATVOR.

Primo Vtrum conuenienter aſſignentur diuerſæ bonitates actus.

2 *Vtrum ſint aliqui actus indifferentes.*

3 *Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.*

4 *Vtrum bonitas & malitia exterioris actus pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum conuenienter aſſignentur diuerſæ bonitates actus.

2.d.36 q. vnic. a.5. arg p. & 1. eiſtand. in corp.

VIdetur quod non recte aſſignentur diuerſæ bonitates actus, ſcilicet bonitas ex cauſa, bonitas ex obiecto, bonitas quæ eſt ex circunſtantijs, & bonitas quæ eſt ſecundum habitudinem ad finem bonitas enim ex cauſa eſt quædam bonitas ex genere, ſed quod alicui conuenit ſecundum genus ſuum non po-

teſt remoueri ab eo per aliquam differentiam ſuperadditam: ergo bonitas illa non poteſt remoueri ab actu per quamcumque differentiam ſuperadditam, & ſic omnis actus humanus erit bonus, quod falſum eſt cum ſint quidam mali.

p. 2 q. 18. a. 2 arg 3. 2 Præterea obiectum potentiæ actiuæ comparatur ad actionem ſicut effectus ad cauſam; ſed bonitas cauſæ non dependet ex effectu, ſed magis è conuerſo, ergo actio humana non habet bonitatem ex obiecto.

2. d. 36. q vnic. a 5. arg. 5. 3 Præterea materia actus eſt obiectum eius, obiectum autem habet rationem finis, ergo male diſtinguitur bonitas ex obiecto, & bonitas ex fine.

p 2. q. 18 a. 3. arg 3. 4 Præterea id quod conuenit alicui ſecundum ſubſtantiam, non attribuitur ei ſecundum accidens, ſed bonum & malum conueniunt rei ſecundum ſuam ſubſtantiam, ergo male aſſignatur bonitas ex circunſtantia.

1. c. a 4 arg. 3. 5 Præterea contingit aliquam operationem bonam ad malum finem ordinari, ſicut cum aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, & è conuerſo aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, ſicut cum quis furatur vt det pauperi, ergo actio non eſt bona vel mala ex fine.

2. d. 36. q. vn. c. 2 eth, l. 11. Sed contra eſt authoritas magiſtri ſentent. qui in 2. d. 36 dicit actus eſſe bonos ex genere, vel ex fine & cauſa. Deinde Philoſophus 2. eth. dicit quod virtuoſus operatur, ſecundum quod oportet, & quando oportet, & ſecundum alias circunſtantias.

2. d. 36 q. vnic a 5. c. q 2. de mal. a. 6 c. & ad 5. & 7. Reſpondeo dicendum, quod ſicut dicit Dionyſ. 4. cap. cæl. hierarch. in ſubſtantiis omnibus inuenitur eſſentia, virtus, & operatio: horum autem talis eſt ordo, quod virtus eſt ab eſſentia, & operatio à virtute procedit, & quia quod à bono procedit non poteſt eſſe niſi bonum, ideo ſicut eſſentia & virtus bona ſunt, ita & operatio ſecundum quod à virtute agentis procedit: ſed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa ſe habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet, ſed propria determinatio actus eſt ex obiecto: vnde ſi obiectum ſit proportionatum actui, ex ipſo obiecto quandam vlteriorem bonitatem recipiet & quia prima determinatio à qua aliquid determinatur eſt determinatio per formam generis; ideo huiuſmodi actus ex determinatione obiecti determinationem habentes, dicuntur boni ex genere, ſed quia actum aliquem circa idem obiectum contingit diuerſimode ſe habere, ideo actus ex obiecto determinatus eſt vlterius determinabilis per alias circunſtantias, quæ ſi conuenientes fuerint, ex eis quandam bonitatem vlteriorem recipiet, & dicetur bonus ex circunſtantijs. harum autem bonitatum, ea quæ eſt ex eſſentia communis eſt omnibus actibus, vnde ipſa ſubſternitur omnibus alijs bonitatibus, inter quos primo ſuperuenit ſibi bonitas quæ eſt ex obiecto, ſuper quam iterum inducitur alia bonitas quæ eſt ex fine & alijs circunſtantijs. Dico ex fine & circunſtantijs, quia aliquando finis inter circunſtantias ponitur modo ſupra dicto, & tunc bonitas actus, ex fine & circunſtantijs eſt eadem: aliquando finis coincidit cum obiecto, ſicut in voluntate finis voluntatis & obiectum eſt ſæpe vnum & idem, & tunc bonitas ſumpta ex obiecto & fine eſt vna & eadem. Aliquando vero finis & obiectum actus humani diſtinguntur, cum ſcilicet ſecundum diuerſam comparationem ſumuntur, puta cum obiectum ſumitur reſpectu exterioris actus, finis vero reſpectu voluntatis: & tunc obiectum hoc modo ſumptum poteſt dupliciter ſe habere ad finem voluntatis, vno modo ſicut quod per ſe ordinatur ad ipſum, vt pugna per ſe ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens ſicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemoſynam: ſic igitur quando obiectum non eſt per ſe ordinatum ad finem, differentia ſpecifica quæ eſt ex obiecto non eſt per ſe determinatiua eius quæ eſt ex fine, nec è conuerſo, nec vna iſtarum ſpecierum eſt ſub alia: ſed tunc actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus quaſi diſparatis Si vero obiectum per ſe ordinetur in finem, vna dictarum differentiarum eſt per ſe determinatiua alterius, vnde vna iſtarum ſpecierum continebitur ſub altera; conſiderandum autem reſtat quæ ſub qua. Ad cuius euidentiam primo conſiderandum eſt quod quanto aliqua differentia ſumitur à forma magis particulari, tanto magis eſt ſpecifica: ſecundo quod quanto agens eſt magis vniuerſale, tanto ex eo eſt forma magis vniuerſalis: tertio quod quanto aliquis finis eſt poſterior, tanto reſpondet agenti vniuerſaliori, vt iam ſæpe dictum eſt. Ex quibus ſequitur, quod differentia ſpecifica quæ eſt ex fine hoc modo ſumpto eſt magis generalis, & differentia quæ eſt ex obiecto per ſe ad talem finem ordinato eſt ſpecifica reſpectu eius. Voluntas enim cuius proprium obiectum eſt finis, eſt vniuerſale motiuum reſpectu omnium potentiarum animæ, quarum propria obiecta ſunt obiecta particularium actuum. Ex his ergo patet quod in actione humana bonitas quadruplex conſiderari poteſt. Vna quidem maxime generica quæque omnibus alijs ſubſternitur, prout ſcilicet eſt actio, quia quantum habet de actione & entitate, tantum habet de bonitate. Alia quæ accipitur per reſpectum ad finem voluntatis, quæ eſt ſpecifica quidem reſpectu præcedentis: magis tamen generalis quam ſequentes. Tertia ſumitur ſecundum obiectum conueniens, quæ quidem eſt magis ſpecifica, & determinata, tamen adhuc eſt determinabilis à circunſtantijs. Quarta eſt ſecundum circuſtantias, quaſi ſecundum accidentia quædam, quibus iterum ſuperuenit quinta bonitas quæ eſt ſicut perfectio cæterarum, fitque ex informatione habitus: & hæc eſt bonitas virtutis.

[Margin notes, left column: 2. d. 16 l. c. q. 6 huig. p. a. 2. c. — p. 2 q. 18. a. 7. c.; right column: p. 2 q. 18 a. 4 c. & 2. d. 36. l. c. — p 2. l. c. a 4. c — 2. p. — a 2. c. — a 3. c. — 2. d. 36. q. vnic. c. 5. c.]

2. d. 26. q. vnic. a. 5. ad p. p. 2. q. 20. a. 6. c. Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas generica manet in actu quantumcumque per alias circunſtantias deordinetur. vnde non dicitur actus qui eſt bonus ex genere male fieri, quia priuetur bonitate ſui generis, ſed quia priuatur bonitate circunſtantiarum.

p 2. q. 18. a. 1 ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper obiectū actionis humanæ eſt obiectū actiuæ potentiæ. Nam appetitiua potentia eſt quodammodo paſſiua, inquantum mouetur ab appetibili, & tamen eſt principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum actiuarum obiecta ſemper habent rationem effectus, ſed quando iam ſunt tranſmutata: ſicut alimentum tranſmutatum comparatur ad potentiā nutritiuam ſicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum eſt aliquo modo effectus potentiæ actiuæ ſequitur, quod ſit terminus actionis eius, & per conſequens quod det ei formam & ſpeciem, & quamuis etiam bonitas actionis non cauſetur ex bonitate effectus. tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere poteſt, & ipſa proportio actionis ad effectum eſt ratio bonitatis ipſius.

2. d. 36. q. vnic. a. 5. ad 5. Ad tertium dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem, ſcilicet proximum finem qui eſt obiectum eius, & remotum, quem agens intendit, & ideo cum bonum ex fine diſtinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto quem agens intendit.

p 1 4 l.c.a.5. ad 5. Ad quartum dicendum, quod cum bonum conuertatur cum ente, ſicut ens dicitur ſecundum ſubſtantiam, & ſecundum accidens, ita & bonum attribuitur alicui & ſecundum eſſe ſuum ſubſtantiale, & ſecundum accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti vnam prædictarum bonitatum deeſſe aliam: & ſecundum hoc contingit actionem quæ eſt bona ſecundum ſpeciem ſuam, vel ſecundum circunſtantias ordinari ad finem malum, vel è conuerſo, non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant: quia quilibet ſingularis defectus cauſat malum, bonum autem cauſatur ex integra cauſa, vt dicit Dionyſ. 4. c. de Di. no.

ARTICVLVS II.

Vtrum ſint aliqui actus indifferentes.

q 2. de mal a 2 arg. p. Videtur quod nulli ſint actus indifferentes. Ens enim inquantum ens eſt bonum, enti autem opponitur non ens, bono vero malum, ſed inter ens & non ens, non eſt medium, ergo nec inter bonum & malũ, neceſſe eſt ergo omnes act' eſſe bonos vel malos & nullũ indifferentem. Sed dicendum quod ens & bonum non conuertuntur in genere moris, ſed in genere naturæ, & ſic non oportet quod bonum & malum in genere moris ſint immediata.

Ibi arg. 2. 2 Contra maius bonum eſt bonum moris quam bonum naturæ, ergo maiorem habet oppoſitionem ad malum.

p. 1 q. 18 a. 8. arg p. 2. de mal. a 5. arg 3. 3 Præterea malum eſt priuatio boni, ſed priuatio & habitus ſunt oppoſita immediata ſecundum Philoſophum in præd. c. de oppoſit, ergo non eſt aliquis actus qui ſit indifferens.

q. 2. de mal. l. c. arg 4. p. 1. l. c. arg. 1. 4 Præterea omnis actus humanus eſt à voluntate deliberata, voluntas autem deliberata ſemper agit propter, finem finis autem omnis vel eſt bonus, vel eſt malus, qui autem eſt ad bonum eſt bonus, qui vero ad malum eſt malus, ergo omnis actus humanus vel eſt bonus vel malus, & nullus indifferens.

q. 2 de mal. a. 4 arg. 1. Sed contra videtur quod omnis actus ſit indifferens: quod enim eſt ſecundum ſe bonum non poteſt eſſe malum, quia quod per ſe ineſt alicui, ineſt ei ex neceſſitate, ſed non eſt aliquis actus qui non poſſit male fieri, ergo nullus actus eſt ſecundum ſe bonus, & pari ratione neque ſecundum ſe malus omnis ergo actus ſcundum ſed eſt indifferens.

Ibidem a. 5. c. p. 1. q. 18. a. 5. 2. 2. d. 40. q p. a. 5. c. Reſpondeo dicendum, quod ſicut dictum eſt actus moralis præter bonitatem vel malitiam quam habet ex ſua ſpecie, poteſt habere bonitatem vel malitiam ex circunſtantijs, quæ comparantur ad actum moralem ſicut accidentia quædam: ſicut autem genus conſideratur in ſua ratione ſine ſuis differentijs ſine quibus non poteſt eſſe ſpecies, ita ſpecies conſideratur ſecundum rationem ſine accidentibus, ſine quibus tamen non poteſt eſſe indiuiduum, non enim dicitur de ratione hominis eſſe album vel eſſe nigrum, vel aliquid huiuſmodi: impoſſibile eſt tamen eſſe aliquem hominem ſingularem, quin ſit albus vel niger, vel aliquid huiuſmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus, ſecundum quod in ſuis ſpeciebus conſiderantur, poſſunt dici boni vel mali ex genere: ſed bonitas vel malitia quæ eſt ex circunſtantijs, non conuenit ei ſecundum ſuum genus, vel ſpeciem, ſed indiuiduis actibus talis bonitas vel malitia conuenire poteſt. Si ergo loquamur de actu morali ſecundum ſuam ſpeciem, ſic non omnis actus moralis eſt bonus vel malus: ſed aliquis eſt indifferens, quia actus moralis ſpeciem habet ex obiecto, ſecundum ordinem ad rationem. Eſt autem aliquod obiectum quod importat aliquid conueniens rationi, & facit eſſe bonum ex genere; ſicut veſtire nudum: aliquod autem obiectum quod importat aliquid diſcordans à ratione, ſicut tollere alienum, & hoc facit malum in genere: Quoddam vero obiectum eſt quod neque importat aliquod conueniens rationi, neque aliquid à ratione diſcordans, ſicut leuare feſtucam, & huiuſmodi dicitur indifferens, & quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diuiſerunt, trifarie dicentes quoſdam eſſe bonos, quoſdam malos, quoſdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali ſecundum indiuiduum, ſic quilibet particularis actus moralis neceſſe eſt quod ſit bonus vel malus, propter aliquam circunſtantiam. Non enim poteſt contingere quod actus ſingularis ſine circunſtantijs fiat, quæ ipſum rectum faciant, vel indirectum: ſi enim fiat quodcumque quando oportet, & vbi oportet, & ſicut oportet &c. huiuſmodi actus eſt ordinatus & bonus: ſi vero aliquid horum deficiat, actus eſt inordinatus & malus. Et hoc maxime conſiderari poteſt in circunſtantia finis: quod enim fit propter iuſtam neceſſitatem, vel propter piam vtilitatem laudabiliter fit, & bonus eſt actus; quod vero caret iuſta neceſſitate, & pia vtilite otioſum reputatur. Sic ergo bonus actus, & malus actus ex genere ſunt oppoſita mediata, & eſt aliquis actus qui in ſpecie conſideratus eſt indifferens: bonum autem & malum ex circunſtantia ſunt immediata quia diſtinguntur ſecundum oppoſitionem affirmationis, & negationis, ſcilicet per hoc quod eſt ſecundum quod oportet, & non ſecundum quod oportet, ſecundum omnes circunſtantias, hoc autem bonum & malum eſt proprium actus ſingularis, & ideo nullus actus ſingularis eſt indifferens, & dico actum humanum qui eſt à voluntate deliberata, ſi enim ſit aliquis actus ſine deliberatione, procedens ex ſola imaginatione, ſicut confricatio barbæ, aut aliquid huiuſmodi, huiuſmodi actus eſt extra genus moris, vnde non participat bonitatem aut malitiam moralem. l. c & 4. d. 46. q. p. a. 2. c. p. 1. q. 18. a. 9. c.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ens inquantum ens ſit bonum, non tamen omne non ens eſt malum: nam non habere oculos lapidi non eſt malum: vnde non oportet quod ſi ens & non ens ſint immediata, quod bonum & malum ſint immediata. q. 2. de mal. a. 5 ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod ens & bonum conuertuntur ſimpliciter in quolibet genere vnde Philoſophus p. eth. ſecundum genera entium diſtinguit bonum. Sed verũ eſt quod ens ſimpliciter non conuertitur cum bono moris, ſicut nec etiam cum bono naturæ. Bonum autem moris eſt quodam modo maius bonum quam bonum naturæ, inquantum ſcilicet eſt actus & perfectio naturalis boni, licet aliquo modo bonum naturæ ſit melius ſicut ſubſtantia accidente. Patet etiam quod bonum naturæ, & malum immediate non opponuntur, quia non omne non ens, eſt malum, ſicut omne ens eſt bonum, vnde ratio non ſequitur. l. c. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt priuatio, quædam quæ conſiſtit in priuatum eſſe, & hæc nihil relinquit, ſed totum aufert, vt cæcitas totaliter aufert viſum, & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc priuationem & habitum oppoſitum non poteſt eſſe aliquod medium circa principium ſuſceptibile, eſt autem alia priuatio quæ conſiſtit in priuari: ſicut ægritudo eſt priuatio ſanitatis, non quod tota ſanitas ſit ſublata, ſed quod eſt quaſi quædam via ad totalem ablationem ſanitatis, quæ fit per mortem, & ideo priuatio cum aliquid relinquat, non p. 1. q. 18. a. 8 ad p. 2. d. 40. q. p. a. 5. c.

ſemper eſt immediata cum oppoſito habitu, & hoc modo malum eſt priuatio boni: quia non totum bonum aufert, ſed aliquid relinquit, vnde poteſt eſ-
q. 1. de mal. a. 5. ad 1. ſe aliquod medium inter bonum & malum. Vel dic quod bonum & malum in moralibus, opponuntur contrarie, & non ſecundum priuationem & habitum, malum enim in moralibus ponit aliquid inquãtum conſequitur quendam ordinem vel modum, vel ſpeciem: vnde nihil prohibet ea opponi mediate ſicut Philoſophus ponit 10. met. ſed malum in natura cõſequitur priuationem ſimpliciter, vnde bonum & malum naturæ licet non ſint immediata ſimpliciter, ſunt tamen immediata circa proprium ſuſceptibile vt priuatio & habitus.

l. c. ad 4. 4. d. 26 q. p. 2. 4. c. p 2. 7 1 & 2. 2 ad 2. Quartum concedimus: vel dici poteſt quod omnis finis habet aliquam bonitatem vel malitiam ſaltem naturalem, non tamen ſemper importat bonitatem vel malitiam moralem quæ conſideratur per comparationem ad rationem, vt dictum eſt & de hoc nunc agitur.

q. 2. de mal. a. 4. ad 2. & præced. Ad quintum vero, quod in contrarium obijcitur, dicendum quod illud quod conſequitur ſpeciem alicuius ſemper ineſt ei. Cum ergo actus hominis ſpeciem conſequatur ex ratione obiecti, vt dictum eſt, ſecundum quam eſt bonus vel malus actus ſic ſpecificatus in bono, numquam poteſt eſſe malus, nec ſpecificatus in malo vnquam poteſt eſſe bonus: contingit tamen actui ſecundum ſe bono adiungi aliquem actum malum ſecundum aliquem ordinem, & ſecundum illum actum malum, bonus videtur aliquando maleficari, non quod in ſeipſo ſit malus, ſicut dare eleemoſynam pauperi, eſt actus ſecundum ſe bonus, ſed referre actum huiuſmodi ad finem aliquem inordinatum, ſcilicet inanis gloriæ, eſt quidem alius actus malus: qui tamen duo actus quodã ordine in vnum rediguntur. Bonum autem, vt Dionyſ. dicit, eſt ex tota & integra cauſa, malum ex ſingularibus defectibus: & ideo quidquid horum ſit malum, ſiue actus, ſiue inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum. Non autem totum iudicatur bonum niſi vtrumque fuerit bonum, ſicut nec iudicatur homo pulcher, niſi omnia eius membra fuerint decora: turpis autem iudicatur, etiamſi vnum tantum eius membrum fuerit deforme & inde eſt quod actus malus non poteſt bene fieri, ex quo enim actus malus eſt, non poteſt eſſe integrum bonum. ſed actus bonus poteſt malefieri, quia non requiritur, quod ſit integrum malum, ſed ſufficit quod ſit particulariter malum.

ARTICVLVS III.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

p. 2. q. 19. 2. p arg. 1. VIdetur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto, bonum enim per prius inuenitur in fine, vnde bonitas finis inquantum huiuſmod non inuenitur in aliquo alio: ſed ſecundum Philoſophum
6. eth. l. 4. 6. eth. bona actio eſt finis, licet factio numquam ſit finis: ordinatur enim ſemper ſicut ad finem ad aliquid factum, ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex obiecto.

l. c. a. 2 arg. 2 2 Præterea circunſtantiæ concurrunt ad bonitatem actus, & ſecundum diuerſitatem circunſtantiarum contingit eſſe diuerſitatem bonitatis & malitiæ in actu voluntatis; ſed circunſtantiæ non ſunt obiectum, ergo.

l. c. a. p. arg. 3. 3 Præterea vnumquodque quale eſt, tale alterum facit, ſed obiectum voluntatis eſt bonum bonitate naturæ, non ergo poteſt præſtare voluntati bonitatem moralem, moralis ergo voluntatis bonitas non dependet ex obiecto.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit 5. eth. quod iuſtitia eſt ſecundum quam aliqui volunt iuſta, & eadem ratione virtus eſt ſecundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas eſt quæ eſt ſecundum virtutem, ergo bonitas voluntatis eſt ex hoc quod aliquis vult bonum. l. c. a. p in arg sed cõ. 5 eth l. p.

Reſpondeo dicendum, quod bonum & malum ſunt perſe differentiæ actus voluntatis, nam bonum & malum perſe ad voluntatem pertinent, ſicut verum & falſum ad rationem cuius actus perſe diſtinguitur differentiã veri & falſi. Vnde voluntas bona & mala ſunt actus differentes ſecundum ſpeciem, differentia autem ſpeciei in actibus eſt ſecundum obiecta: ſed in quolibet genere quanto aliquid eſt prius tanto eſt ſimplicius, & in paucioribus conſiſtens, & ideo inuenimus quod ea quæ ſunt prima in quolibet genere ſunt aliquomodo ſimplicia, & in vno conſiſtunt, principium autem bonitatis & malitiæ humanorum actuum, eſt ex actu voluntatis: & ideo bonitas & malitia voluntatis ſecundum aliquid vnum attenditur, aliorum vero actuum bonitas vel malitia poteſt ſecundum diuerſa attendi. Illud autem quod eſt principium in quolibet genere, non eſt per accidens, ſed per ſe: quia omne quod eſt per accidens reducitur ad id quod eſt per ſe ſicut ad principium, & ideo bonitas voluntatis ex ſolo vno depẽdet quod perſe facit bonitatem in actu, ſcilicet ex obiecto & non ex circunſtantijs quæ ſunt quædam accidentia actus: obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum eſt obiectũ voluntatis proportionatum, bonum autem ſenſibile vel imaginatum, non eſt proportionatum voluntati ſed appetitui ſenſitiuo: quia voluntas poteſt tendere in bonum vniuerſale quod ratio apprehendit, appetitus autem ſenſitiuus non tendit niſi in bonum particulare, quod apprehendit vis ſenſitiua, & ideo bonitas voluntatis dependet ex ratione eo modo quo dependet ex obiecto. p. 1. q. 14. 1. & 3. a. p. huius quæſt. p. 1. c a. c. a. 3. c.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis aliquis actus poſſit eſſe vltimus finis ſecundum aliquem modum, non tamen talis actus eſt actus voluntatis. l. c. a. 3. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuppoſito quod voluntas ſit boni nulla circunſtantia poteſt eam facere malam: quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, poteſt intelligi dupliciter. vno modo ita quod iſta circunſtantia referatur ad volitum & ſic voluntas non eſt boni, quia velle facere aliquid quod non debet fieri non eſt velle bonum. Aliomodo ita quod referatur ad actum volendi, & ſic impoſſibile eſt quod aliquis velit bonum quando non debet, niſi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum, & tunc non accidit malum ex eo quod vult illud, ſed ex eo quod vult aliud bonum: & ſimiliter eſt dicendum de alijs circunſtantijs. l. c. a. 3. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod per rationem repræſentatur voluntati bonum vt obiectum, & inquantum cadit ſub ordinatione rationis pertinet ad genus moris & cauſat moralem bonitatem in actu voluntatis: ratio enim principium eſt humanorum actuum. l. c. a. p. ad 3.

ARTICVLVS IV.

Vtrum bonitas & malitia actus exterioris pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis.

p.2.q.20.a.3 arg.1

VIdetur quod bonitas & malitia exterioris actus non pendeat ex bonitate vel malitia voluntatis. ſi enim ſumeretur bonitas actus exterioris ex parte voluntatis, ſequeretur vnam & eandem bonitatem eſſe in actu exteriori & interiori, ſed illud eſt falſum: nã cauſa & effectus idem eſſe nõ poſſunt, bonitas autem interioris, eſt cauſa bonitatis actus exterioris, ergo bonitas & malitia actus exterioris non pendet ex bonitate actus exterioris.

l.c.a.p.arg.3

2 Præterea quod habet bonum priuſquam aliud, non habet bonitatem ex illo, at in actu exteriori prius reperitur bonitas quam in actu interiori voluntatis, actus enim voluntatis formaliter ſe habet ad actum exteriorem, ſed id quod eſt formale eſt poſterius; nam forma aduenit materiæ.

3 c.g.c.10.

Sed contra videtur quod bonitas & malitia actus exterioris nullo modo poſſit deſumi ex parte voluntatis, & præcipue de malitia probatur: cum enim malitia in voluntate ſit peccatum morale, quod eſt actus aliquis deficiens, actus autem deficiens proueniat propter defectum actiui principij oportebit præintelligi defectum in voluntate qui non erit peccatum morale, ſed præcedens ipſum, qui quidem defectus ſi ſit naturalis, ſemper inhærebit voluntati, ſemper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falſum eſſe oſtendunt: ſi autem defectus eſt voluntarius, iam eſt peccatum morale cuius cauſa iterum inquirenda reſtabit, & ſic ratio in infinitum deducet, ergo videtur quod defectus actuum exteriorum non poſſit deſumi ex parte voluntatis.

p.2.q.18.a.6.c.

Reſpondeo dicendum, quod in actu tam interiori quam exteriori inuenitur proprium ſuum obiectum; finis autem proprie eſt obiectum voluntarii actus interioris; id autem circa quod eſt actio exterior, eſt obiectum eius, & ſicut actio interior accipit ſpeciem à fine ſicut à proprio obiecto: ita actus exterior accipit ſpeciem ab obiecto circa quod eſt. Id autem quod eſt ex parte voluntatis ſe habet vt formale ad id quod eſt ex parte exterioris actus, quia voluntas vtitur membris ad agendum ſicut inſtrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis niſi inquantum ſunt voluntarij. Sic ergo actus exteriores poſſunt dici boni vel mali dupliciter: vno modo ſecundum genus ſuum, & ſecundum circunſtantias in ipſis conſideratas, ſicut dare eleemoſynam ſeruatis debitis circunſtantiis dicitur eſſe bonum. Alio modo poſſunt dici boni vel mali ex ordine ad finem. Cum autem finis ſit proprium obiectum voluntatis, manifeſtum eſt quod iſta ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo deriuatur ad actum exteriorem: bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior ſecundum ſe propter debitam materiam & debitas circunſtantias, non deriuatur à voluntate, ſed magis à ratione. Vnde ſi conſideretur bonitas exterioris actus, ſecundum quod eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, prior eſt quam bonitas actus voluntatis: ſed ſi conſideretur ſecundum quod eſt in executione operis ſequitur bonitatem voluntatis quæ eſt principium eius, vnde dependet à bonitate voluntatis, quæ tamen ex bonitate rationis dependet ſecundum quod in ipſam fertur. Eſt autem conſiderandum quod ſicut ſupradictum eſt, ad hoc quod aliquid ſit malum ſufficit vnus ſingularis defectus: ad hoc autem quod ſit ſimpliciter bonum, non ſufficit vnum ſingulare bonum, ſed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas ſit bona, & ex obiecto proprio, & ex fine conſequens eſt actum exteriorem eſſe bonum, ſed non ſufficit ad hoc quod actus exterior ſit bonus, bonitas voluntatis, quæ eſt ex intentione finis. Sed ſi voluntas ſit mala ſiue ex intentione finis ſiue ex actu volito, conſequens eſt actum exteriorem eſſe malum. Sic ergo patet bonitatem actus exterioris ſi nihil impediat ex materia propria ſuam bonitatem deſumere ex actu voluntatis. Sed contingit aliquando quod aliquid eſt bonum ex hoc ſolo quod ad aliquid ordinatur, ſicut potio amara, ex hoc ſolo eſt bona quod eſt ſanatiua, vnde non eſt alia bonitas ſanitatis & potionis, ſed vna & eadem: quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur habet in ſe aliquam rationem boni etiam præter ordinem ad aliud bonum, ſicut medicina ſaporoſa habet rationem boni delectabilis per hoc quod eſt ſanatiua. Sic ergo quando actus exterior eſt bonus & malus ſolum ex ordine ad finem, tunc non tantum deſumit bonitatem ex actu voluntatis, ſed eſt omnino eadem bonitas & malitia actus voluntatis quæ per ſe reſpicit finem, & actus exterioris, qui reſpicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam ſecundum ſe, ſcilicet ſecundum materiam vel circunſtantiam, tunc bonitas actus exterioris eſt vna, & bonitas voluntatis quæ eſt ex fine, eſt alia, ita tamen quod bonitas finis à voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ & circunſtantiarum redundat in actum voluntatis addendo ad eius bonitatem, ſicut & malitia ipſius hoc modo ſumpti addit ad malitiam voluntatis. Et ratio eſt quia materia illa & circunſtantiæ exteriores comparantur ad voluntatem vt terminus & finis, omnis autem inclinatio vel motus perficitur in hoc quod conſequitur finem vel attingit terminum, vnde non eſt perfecta voluntas niſi ſaltem ſit talis quæ oportunitate data operetur.

ibid.a 2.c. vide Caiet. ibidem ad 3.dubiũ & inſeq.

q.20.a.3.c.

a. 4. c.

p. 2.q.20 a. 3 ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquid ex vno deriuatur in alterum, ſicut ex cauſa agente vniuoca, tunc aliud eſt quod eſt in vtroque ſicut cum calidum calefacit, aliud numero eſt calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem ſit in ſpecie: ſed quando aliquid deriuatur ab vno in alterum ſecundum analogiam vel proportionem, tunc eſt tantum vnum numero: ſicut à ſano quod eſt in corpore animalis, deriuatur ſanum ad medicinam & vrinam, nec alia ſanitas eſt medicinæ & vrinæ, alia animalis, quam medicina facit, & vrina ſignificat: & hoc modo à bonitate voluntatis deriuatur bonitas actus exterioris; & è conuerſo, ſcilicet ſecundum ordinem vnius ad alterum.

a.p, ad 3.

Ad ſecundum dicendum, quod forma ſecundum quod eſt recepta in materia eſt poſterior via generationis quam materia, licet ſit prior natura: ſed ſecundum quod eſt in cauſa agente eſt omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem ſicut cauſa efficiens, vnde bonitas actus voluntatis eſt forma exterioris actus, ſicut in cauſa agente exiſtens.

l.c. in obiect.

Ad tertium vero quod in contrarium obiicitur

D

oportet dicere quod defectus in voluntate præexiſtens non eſt naturalis ne ſequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque eſt caſualis & fortuitus, non enim eſſet in nobis Morale peccatum, caſualia enim ſunt impræmeditata, eſt igitur voluntarius, non tamen peccatum Morale, ne cogamur in infinitum procedere. Quod quidem qualiter eſſe poſſit conſiderandum eſt. Cuiuſlibet ſiquidem actiui principij perfectio virtutis ex ſuperiori actiuo dependet, agens enim ſecundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur ſecundum agens manet ſub ordine primi agentis indeficienter agit: deficit autem in agendo ſi contingat ipſum ab ordine primi agentis deflecti: ſicut patet in inſtrumento cum deficit à motu agentis, in actionibus autem moralibus inueniuntur per ordinem quatuor actiua principia, quorum vnum eſt virtus executiua, ſcilicet vis motiua qua mouentur membra, ad exequendum imperium voluntatis. Vnde hæc vis à voluntate mouetur, quæ eſt aliud principium; voluntas autem mouetur à iudicio virtutis apprehenſiuæ, quæ iudicat hoc eſſe bonum vel malum, quæ ſunt voluntatis obiecta, vnum ad proſequendum, aliud ad fugiendum; ipſa autem vis apprehenſiua mouetur à re apprehenſa. Primum igitur actiuum principium in actibus Moralibus eſt res apprehenſa; ſecundum eſt vis apprehenſiua; tertium voluntas; quartum vis motiua, quæ exequitur imperium rationis: actus autem virtutis exequentis iam præſuppoint bonum Morale, vel malum: non enim ad mores huiuſmodi exteriores actus pertinent, niſi ſecundum quod ſunt voluntarij, vt dictum eſt. Vnde ſi voluntatis ſit actus bonus, & actus exterior ſumptus præciſe prout eſt à voluntate, bonus dicetur, malus autem, ſi ille ſit malus: nihil enim ad malitiam pertineret ſi actus exterior deficiens eſſet, defectu ad voluntatem nullo modo pertinente. Claudicatio enim non eſt vitium moris ſed naturæ, huiuſmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excuſat, vel minuit. Actus vero quo res mouet apprehenſiuam virtutem immunis eſt à vitio moris: mouet enim ſecundum ordinem naturalem viſibile viſum; & quodlibet obiectum potentiam paſſiuam. Ipſe etiam actus apprehenſiuæ virtutis in ſe conſideratus morali vitio caret, cum eius defectus vitium Morale vel excuſet vel minuat. Relinquitur igitur quod morale vitium in ſolo actu voluntatis primo & principaliter inuenitur, & rationabiliter, cum ex hoc actus moralis dicatur quod voluntarius eſt. Cum autem vnicuique mobili reſpondeat proprium motiuum, non quælibet vis apprehenſiua eſt debitum motiuum cuiuſlibet appetitus, ſed huius hæc & illius alia, ſicut igitur appetitus ſenſitiui proprium motiuum eſt vis apprehenſiua ſenſualis; ita voluntatis proprium motiuum eſt ratio ipſa: Rurſus cum ratio multa bona & multos fines apprehendere poſſit, cuiuſlibet autem ſit proprius finis, & voluntatis erit obiectum & finis & primum motiuum, non bonum quodlibet, ſed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ab apprehenſione rationis repræſentantis ſibi proprium bonum, ſequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehenſionem apprehenſiuæ ſenſualis vel ipſius rationis, aliquod aliud bonum repræſentantis a proprio bono diuerſum, ſequitur in actione voluntatis peccatum Morale. Præcedit igitur in voluntate defectum actionis in quo eſt peccatum Morale, defectus ordinis ad rationem, & ad proprium finem; ad rationem quidem, ſicut cum ad ſubitam apprehenſionem ſenſus, voluntas in bonum delectabile ſecundum ſenſum tendit: ad finem vero debitum, ſicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando deuenit, quod non eſt vel nunc vel hoc modo bonum, & tamen voluntas in illud tendit quaſi in proprium bonum, hic autem ordinis defectus voluntarius eſt: nam in poteſtate ipſius voluntatis eſt velle vel non velle. Itemque eſt in poteſtate ipſius quod ratio actu conſideret vel à conſideratione deſiſtat, aut quod hoc vel illud conſideret. Nec tamen iſte defectus eſt malum Morale, ſi enim ratio nihil conſideret, vel conſideret bonum quodcumque, nondum eſt peccatum Morale, quouſque voluntas in finem indebitum tendat, quod iam eſt voluntatis actus; ſic ergo patet quod malitia actus exterioris poteſt deriuari ex parte voluntatis.

vide Ferr. ſicut ibi.

QVÆSTIO XI.

De Paſſionibus ſecundum ſe.

Deinde conſiderandum eſt de paſſionibus animæ, & Primo quidem de paſſionibus in generali. Secundo de paſſionibus concupiſcibilis. Tertio de paſſionibus iraſcibilis.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR QVATVOR.

Primo, Vtrum paſſio ſit tantum in parte appetitiua ſenſitiua.

2 *Vtrum contrarietas & diuerſitas inter paſſiones attendatur ſecundum bonum & malum.*

3 *Vtrum omnis paſſio ſit mala Moraliter.*

4 *Vtrum paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis, & amor ſit prima paſſionum.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Paſſio ſit tantum in parte appetitiua ſenſitiua.

VIdetur quod paſſio non ſit tantum in parte ſenſitiua appetitiua, eiuſdem enim potentiæ non eſt agere & pati, ſed ſenſus videtur eſſe potentia actiua, nam Baſiliſcus videndo dicitur interficere, ergo in parte ſenſitiua non eſt animæ paſſio. q.26. de ver. a.3. a.4.

2 Potentiæ rationales ſunt ad oppoſita ſecundum Philoſophum, delectationi autem opponitur triſtitia, cum ergo in parte intellectiua ſit proprie delectatio vt patet in 7. & 10. Ethico. videtur quod ſit triſtitia, & ſic paſſiones poſſunt eſſe in parte intellectiua. l. c. arg. 6. 7. Eth. l. 14. 10. Eth. ibid. l. 4.

3 Præterea quod eſt primum in aliquo genere videtur eſſe maximum illorum quæ ſunt in genere illo & cauſa aliorum vt dicitur 2 Metaph. ſed paſſio prius inuenitur in parte apprehenſiua quam in parte appetitiua, ergo paſſio eſt magis in parte apprehenſiua ſenſitiua quam in parte appetitiua. p. 2. q. 22. a. 2 arg. p. q. 26. de ver. a. 3. arg. 13.

4 Præterea ſicut appetitus ſenſitiuus eſt virtus in organo corporali, ita & vis apprehenſiua ſenſitiua, ſed paſſio animæ fit proprie loquendo ſecundum tranſmutationem corporalem, ergo tam eſt paſſio in parte aprehenſiua ſenſitiua, quam in appetitiua ſenſitiua. p. 2. l. c. arg. 2. q. 26. de ver. arg. 11.

q.26.de ver. a 1.arg. 4. ſed contra.

Sed contra eſt, quod paſſio proprie loquendo eſt ſecundum motum alterationis, ſed alteratio non eſt proprie niſi in parte appetitiua ſenſitiua, ergo paſſio non eſt proprie niſi in parte appetitiua ſenſitiua.

ibidem c. p.2.q.22.a. 2 & 3.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio proprie loquendo non eſt niſi in parte appetitiua ſenſitiua, quod ſic patet. Dicitur enim paſſio tripliciter, vno modo communiter, ſecundum quod omne recipere eſt pati, etiamſi nihil abijciatur, ſicut ſi dicatur aërem pati quando illuminatur, hoc autem magis eſt perfici quam pati: & ſi paſſio eſt in anima; ſentire enim & intelligere eſt quoddam pati, non tamen in qualibet parte animæ, nec etiam ſolum in appetitiua ſenſitiua, hoc enim modo accipiendo paſſionem dicit comment. in lib. de anim. quod vires omnes animæ vegetabilis ſunt actiuæ: vires autem ſenſibilis omnes paſſiuæ, vires autem rationalis partim actiuæ, propter intellectum agentem, & partim paſſiuæ propter intellectum poſſibilem: hic autem modus paſſionis quamuis conueniat potentiis apprehenſiuis & appetitiuis, magis tamen conuenit appetitiuis: quia cum operatio apprehenſiuæ ſit in rem apprehenſam ſecundum quod eſt in apprehendente: operatio appetitiuæ ſit ad rem ſecundum quod eſt in ſeipſa, quod recipitur in apprehenſiua minus habet de proprietate rei apprehenſæ, quam id, quod recipitur in appetitiua, de ratione rei appetibilis: vnde verum quod perficit intelligentiam eſt in mente: bonum vero quod perficit appetitiuam eſt in rebus, vt dicitur 6. metaph. Alio modo dicitur paſſio proprie quæ conſiſtit in abiectione vnius contrarij, & alterius receptione per viam tranſmutationis, & hic modus paſſionis animæ conuenire non poteſt niſi ex corpore & hoc dupliciter, vno modo ſecundum quod vnitur corpori vt forma, & ſic compatitur corpori patiente paſſione corporali. Alio modo prout vnitur ei vt motor, & ſic ex operatione animæ tranſmutatio fit in corpore, quæ quidem paſſio dicitur animalis. Paſſio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias ſecundum quod in eſſentia animæ radicantur, eo quod anima ſecundum eſſentiam eſt forma corporis, & ſic ad eſſentiam animæ pertinet. Poteſt tamen hæc paſſio attribui alicui potentiæ tripliciter, vno modo ſecundum quod in eſſentia animæ radicatur, & ſic cum omnes potentiæ radicentur in eſſentia animæ ad omnes potentias pertinet prædicta paſſio. Alio modo ſecundum quod ex læſione corporis potentiarum actus impediuntur, & ſic prædicta paſſio pertinet ad omnes potentias vtentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læſis organis, ſed indirecte; & hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non vtentes ſcilicet intellectiuas, inquantum accipiunt à potentiis organis vtentibus, vnde contingit quod læſo organo virtutis imaginatiuæ intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantaſmatibus in ſua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam vt apprehendētem ipſam, & ſic proprie pertinet ad ſenſum tactus. Nam tactus eſt ſenſus eorum ex quibus componitur animal, & ſimiliter eorum per quæ animal corrumpitur. Paſſio vero animalis cum per eam tranſmutetur corpus in illa potentia eſſe debet quæ organo corporali adiungitur, & cuius eſt corpus tranſmutare, & ideo huiuſmodi paſſio non eſt in parte intellectiua, quæ non eſt alicuius organi corporalis actus, nec iterum eſt in apprehenſiua ſenſitiua, quia ex apprehenſione ſenſus non ſequitur motus in corpore niſi mediante appetitiua quæ eſt immediatum mouens, vnde ſecundum modum operationis eius ſtatim diſponitur organum corporale, ſcilicet, cor vnde eſt principium motus tali, diſpoſitione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus ſenſibilis inclinatur: vnde in ira feruet, & in timore quodammodo frigeſcit, & conſtringitur: & ſic in appetitiua ſenſitiua ſola animalis paſſio proprie inuenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamuis organo vtantur, conſtat quod non ſunt paſſiuæ. Tertio modo paſſio dicitur tranſſumptiue ſecundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod eſt ſibi conueniens, & hoc modo aliqualiter omnes potentiæ animæ patiuntur, ſicut à propriis actibus impediuntur. Nunc autem loquimur de paſſione animali prædicta, quæ, vt oſtenſum eſt, in ſola appetitiua inuenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſenſus non eſt virtus actiua ſed paſſiua, non enim dicitur virtus actiua quæ habet aliquem habitum qui eſt operatio, ſic enim omnis potentia animæ eſſet actiua. Sed dicitur potentia aliqua actiua quæ comparatur ad ſuum obiectum ſicut agens ad patiens: ſenſus autem comparatur ad ſenſibile, ſicut patiens ad agens, eo quod ſenſibile tranſmutat ſenſum: quod autem ſenſibile a ſenſu tranſmutetur hoc eſt per accidens, inquantum ipſum organum ſenſus habet aliquam qualitatem per quam natum eſt immutare aliquod corpus, vnde infectio illa qua Baſilicus hominem videndo interficit, nihil confert ad viſionem, ſed viſio perficitur per hoc quod ſpecies viſibilis recipitur in viſu quod eſt quoddam pati, vnde ſenſus potentia paſſiua eſt. Dato etiam quod ſenſus aliquid ageret actiue, non ex hoc ſequeretur quod in hoc nulla paſſio eſſe poſſit: nihil enim prohibet reſpectu diuerſorum idem eſſe actiuum & paſſiuum; dato iterum quod ſenſus qui nominat vim apprehenſiuam nullius paſſionis eſſet capax, non propter hoc includeretur quin in appetitiua ſenſitiuali paſſio eſſe poſſit vt oſtenſum eſt. q.26.de ver. a.3.ad 4.

Ad ſecundum dicendum, quod illi delectationi quæ eſt in parte intellectiua per coniunctionem intelligibilis conuenientis non eſt aliquod contrarium, quia oporteret quod illi intelligibili conuenienti aliquod contrarium foret, quod cauſa contrarij eſſet: hoc autem eſſe non poteſt, eo quod intelligibili ſpeciei nihil eſt contrarium, ſpecies enim contrariorum in anima contrariæ non ſunt vt 10. Metaph. dicitur, vnde homo delectatur non ſolum de hoc quod intelligit bona, ſed de hoc quod intelligit mala, inquantum intelligit, ipſum enim intelligere mala, bonum eſt intellectui: & ſic delectatio intellectualis contrarium non habet: dicitur tamen triſtitia vel dolor in parte intellectiua animæ eſſe communiter loquendo inquantum intellectus intelligit aliquid animæ nociuum, cui voluntas repugnat: quia tamen illud nociuum non eſt nociuum intellectui inquantum eſt intelligens, ideo illa triſtitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ eſt ſecundum id quod eſt conueniens intellectui inquantum eſt intelligens, ideo illa triſtitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus quæ eſt ſecundum id quod eſt conueniens intellectui inquantum intelligit. l.c.ad 6

Ad tertium dicendum quod intenſio è conuerſo ſe habet in ijs quæ pertinent ad perfectionem, & in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent attenditur intenſio per reſpectum ad vnum primum principium, cui quan- p.2.q.22.a.2 ad 3.

to aliquid eſt propinquius, tanto eſt magis intenſum, ſicut intenſio lucidi attenditur per acceſſum ad aliquid ſumme lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto eſt magis lucidum. Sed in iis quæ ad defectum pertinent, attenditur intenſio non per acceſſum ad aliquod ſummum, ſed per receſſum à perfecto, quia in hoc ratio priuationis & defectus conſiſtit: & ideo quanto minus recedit à primo, tanto eſt minus intenſum, & propter hoc in principio ſemper inuenitur paruus defectus, qui poſtea procedendo magis multiplicatur, paſſio autem ad defectum pertinet, quia eſt alicuius ſecundum quod eſt in potentia, vnde in his quæ appropinquant primo perfecto, ſic Deo inuenitur parum de ratione potentiæ & paſſionis, in aliis autem conſequenter plus, & ſic etiam in priori vi animæ ſcilicet apprehenſiua, inuenitur minus de ratione paſſionis.

ibid. ad 1. q. 16 de ver. a. 3 ad 11. Ad quartum dicendum quod dupliciter organum animæ poteſt tranſmutari, vno modo tranſmutatione ſpirituali, ſecundum quod recipit intentionem rei, & hoc per ſe inuenitur in actu apprehenſiuæ virtutis ſenſitiuæ: ſicut oculus immutatur a viſibili, non ita quod coloretur, ſed ita quod recipiat intentionem coloris: eſt autem & alia naturalis tranſmutatio organi prout organum tranſmutatur quantum ad ſuam naturalem diſpoſitionem: puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio modo ſimili tranſmutatur: & huiuſmodi tranſmutatio per accidens ſe habet ad actum apprehenſiuæ virtutis ſenſitiuæ, puta cum oculus fatigatur in forti intuitu, vel diſſoluitur ex vehementia viſibilis: ſed ad actum appetitus ſenſitiui per ſe ordinatur huiuſmodi tranſmutatio, vnde in definitione motuum appetitiuæ partis materialiter ponitur naturalis tranſmutatio organi, ſicut dicitur quod ira eſt accenſio ſanguinis circa cor, vnde patet quod ratio paſſionis magis inuenitur in actu ſenſitiuæ virtutis appetitiuæ, quam in actu ſenſitiuæ apprehenſiuæ, licet vtraque ſit actus organi corporalis.

ARTICVLVS II.

Vtrum contrarietas & diuerſitas inter paſsiones attendatur ſecundum bonum & malum.

q. 16. de ver. a. 4 arg. p. p. 2. q. ... a. 2 in arg. ſed contra. Videtur quod contrarietas & diuerſitas paſsionum non attendatur ſecundum bonum & malum: audacia enim timori opponitur: vtraque vero paſſio eſt reſpectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur, ergo contrarietas paſſionum animæ non eſt ſecundum bonum & malum.

q. 26. de ver. a. 4 arg. 2. 2 Præterea, ſpes deſperationi opponitur, vtraque vero eſt reſpectu boni, quod enim ſpes expectat conſequi, deſperatio de conſecutione diffidit, ergo contrarietas paſsionum non eſt ſecundum bonum & malum.

ibid. arg. 5. 3 Præterea exultatio, gaudium, lætitia, & delectatio, iocunditas & hilaritas differentiam quandam habent, cum ergo reſpectu boni dicantur, videtur quod bonum & malum paſsiones animæ non diuerſificent.

p. 2. q. 23. a. 1. arg. 1 Sed contra paſsiones differunt ſecundum obiecta, ſicut & motus ſecundum terminos, ſed contrarietas non eſt in motibus niſi ſecundum contrarietatem terminorum, ergo neque in paſsionibus eſt contrarietas paſſionum niſi ſecundum contrarietatem obiectorum: obiectum autem appetitus eſt bonum vel malum: ergo non poteſt eſſe contrarietas paſſionum niſi ſecundum contrarietatem boni & mali.

Reſpondeo dicendum, quod in paſſionibus animæ triplex diſtinctio inuenitur. Prima quidem eſt qua differunt quaſi genere, vt pote ad diuerſas potentias animæ pertinentes; ſicut diſtinguuntur paſſiones concupiſcibilis à paſſionibus iraſcibilis. Ratio autem huius diſtinctionis ſumitur ex ipſa ratione diſtinguendi potentias. Cum enim obiectum concupiſcibilis ſit delectabile ſecundum ſenſum; iraſcibilis vero aliquid arduum vel altum; illæ paſſiones ad concupiſcibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile ſenſus abſolute, vel ad eius contrarium; illæ vero ad iraſcibilem quæ ordinantur ad aliquod arduum circa huiuſmodi, & ſic apparet differentia puta inter deſiderium & ſpem, nam deſiderium dicitur ſecundum quod appetitus mouetur in aliquid delectabile, ſpes autem dicit quandam eleuationem appetitus in aliquid bonum quod æſtimatur arduum vel difficile, & ſimiliter eſt de aliis. Secunda diſtinctio paſsionum eſt qua diſtinguuntur quaſi ſpecies in eadem potentia exiſtentes, quæ quidem diſtinctio in paſsionibus concupiſcibilis ſecundum duo attenditur, vno modo ſecundum contrarietatem obiectorum, & ſic diſtinguitur gaudium quod eſt reſpectu boni à triſtitia quæ eſt reſpectu mali. Alio modo ſecundum quod ad idem vis concupiſcibilis ordinatur, ſecundum diuerſos gradus conſideratos in proceſſu appetitiui motus: ipſum enim delectabile primo appetenti coniungitur aliqualiter ſecundum quod apprehenditur vt ſimile vel conueniens, & ex hoc ſequitur paſsio amoris, quæ nihil eſt aliud quam informatio quædam appetitus ab ipſo appetibili: vnde amor dicitur eſſe quædam vnio amantis & amati: id autem quod ſic aliqualiter coniunctum eſt, quæritur vlterius vt realiter coniungatur, vt amans ſcilicet perfruatur amato, & ſic naſcitur paſsio deſiderij, quod quidem cum adeptum fuerit generat gaudium. Sic ergo primum quod eſt in motu concupiſcibilis eſt amor: ſecundum eſt deſiderium: vltimum eſt gaudium, & per contrarium iſtis ſunt accipiendæ paſsiones quæ ordinantur in malum, vt odium contra amorem; fuga contra deſiderium, triſtitia contra gaudium. Paſsiones vero iraſcibilis oriuntur ex paſsionibus concupiſcibilis, & terminantur ad eas, & ideo in eis inuenitur diſtinctio aliqua conformis diſtinctioni concupiſcibilis, & vlterius eſt in eis diſtinctio propria ſecundum rationem proprij obiecti. Ex parte quidem concupiſcibilis eſt diſtinctio qua diſtinguuntur per bonum & malum, vel per delectabile & contrarium, & iterum ſecundum habitum realiter, & non habitum realiter. Sed propria diſtinctio ipſius iraſcibilis eſt vt paſsiones eius diſtinguantur ſecundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, & hoc ſecundum æſtimationem: iſta enim videntur diſtinguere arduum ſicut differentiæ per ſe. Poteſt ergo paſſio in iraſcibili vel reſpectu boni eſſe vel reſpectu mali: ſi reſpectu boni, vel habiti, vel non habiti: reſpectu boni habiti nulla paſſio poteſt eſſe in iraſcibili, quia bonum ex quo iam poſsidetur nullam difficultatem ingerit poſsidenti: vnde non ſaluatur ibi ratio ardui: reſpectu autem boni nondum habiti in quo ratio ardui ſaluari poteſt propter difficultatem conſequendi, ſi quidem illud bonum æſtimetur vt excedens facultatem facit deſperationem: ſi vero vt non excedens, facit ſpem: ſi vero conſiderentur motus iraſcibilis

in malum, hoc erit dupliciter, ſcilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem extimatur vt arduum inquantum difficile eſt vitari, vel vt iam habitum, ſeu coniunctum, quod item rationem ardui habet inquantum extimatur difficile repelli. Si autem reſpectu mali nondum præſentis, ſi quidem illud malum extimetur vt excedens facultatem; ſic facit paſſionem timoris, ſi autem non vt excedens; ſic facit paſſionem audaciæ. Si autem malum ſit præſens aut extimatur vt non excedens facultatem; & ſic facit paſſionem iræ: aut vt excedens, & ſic nullam paſſionem facit in iraſcibili, ſed in ſola concupiſcibili manet paſſio triſtitiæ. Diſtinctio ergo illa quæ accipitur ſecundum diuerſos gradus acceſſus in motu appetitiuo, non eſt cauſa alicuius contrarietatis, quia huiuſmodi paſſiones differunt ſecundum perfectum & imperfectum, vt patet in deſiderio & gaudio: ſed diſtinctio quæ eſt ſecundum contrarietatem obiecti proprie facit in paſſionibus contrarietatem, vnde in concupiſcibili paſſiones animæ accipiuntur ſecundum bonum & malum, vt gaudium & triſtitia, amor & odium: in iraſcibili vero poteſt accipi duplex contrarietas, vna ſecundum diſtinctionem proprij obiecti, ſcilicet ſecundum excedens facultatem & non excedens: & ſic ſunt contraria ſpes & deſperatio, audacia & timor, & hæc contrarietas eſt magis propria. Alia vero eſt ſecundum bonum & malum, per quem modum ſpes & timor contrarietatem habere videntur: ira vero neutro modo poteſt habere paſſionem contrariam, nec ſecundum contrarietatem boni & mali, quia reſpectu boni præſentis non eſt aliqua paſſio in iraſcibili: nec ſecundum contrarietatem excedentis & non excedentis: quia malum facultatem excedens nullam paſſionem facit in iraſcibili, vt dictum eſt. Vnde inter cæteras paſſiones ira habet proprium, quod nihil eſt contrarium ei. Tertia vero differentia paſſionum eſt quaſi accidentalis, quæ quidem dupliciter accidit, vno modo ſecundum intenſionem & remiſſionem ſicut zelus importat intentionem amoris, furor intenſionem iræ: alio modo ſecundum materiales differentias boni vel mali, ſicut differunt miſericordia & inuidia, quæ ſunt ſpecies triſtitiæ: nam inuidia eſt triſtitia de proſperitate aliena, inquantum extimatur malum proprium: miſericordia vero eſt triſtitia de aduerſitate aliena inquantum extimatur vt proprium malum.

(l.c.& p.1.q. 23.a.3.c,)

(c… de ver. 2.4 ad p.) Ad primum ergo dicendum, quod iraſcibilis obiectum non eſt bonum & malum abſolute, ſed additâ circunſtantiâ arduitatis: vnde non ſolum in eius paſſionibus eſt contrarietas per bonum & malum, ſed per differentias quæ diſtinguunt arduum tam in bono quam in malo, & per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

(ibidem ad 3.) Ad tertium dicendum, quod delectatio & gaudium eodem modo differunt ſicut triſtitia & dolor: nam delectatio ſenſibilis habet ex parte corporis coniunctionem conuenientis, ex parte vero animæ ſenſum illius conuenientis, & ſimiliter delectatio ſpiritualis, habet quandam realem coniunctionem conuenientis & perceptionem illius coniunctionis: vnde Ariſtoteles definiens generaliter delectationem, dixit quod delectatio eſt operatio naturalis habitus non impedita: ipſa enim operatio conueniens, eſt illud coniunctum conueniens quod delectationem facit, & ſic delectatio vtrobique incipit à coniunctione reali & perficitur in eius apprehenſione: gaudium vero incipit in apprehenſione & terminatur in affectu, vnde delectatio eſt interdum cauſa gaudij, ſicut dolor triſtitiæ. Gaudium vero a lætitia & cæteris differt accidentaliter ſecundum intenſionem & remiſſionem: Nam alia dicunt quandam gaudij intenſionem, quæ quidem intenſio attenditur vel ſecundum interiorem diſpoſitionem, & ſic eſt lætitia quæ importat quandam interiorem cordis dilatationem, dicitur enim lætitia quaſi latitia: vel ſecundum quod intenſio gaudij interioris prorumpit in quædam exteriora ſigna & ſic eſt exultatio, dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exſilit, quæ quidem exilitio attenditur vel ſecundum immutationem vultus in quo primo apparent affectus indicia propter propinquitatem eius ad vim imaginatiuam, & ſic eſt hilaritas: vel ſecundum quod ex intenſione interioris gaudij diſponuntur & verba & facta, & ſic eſt iucunditas.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnis paſſio ſit mala moraliter.

Videtur quod omnis paſſio ſit mala moraliter. (p.1.q.24.a.3 arg.p.) Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit bonitatem actus moralis, ſed omnis paſſio impedit iudicium rationis, igitur omnis paſſio diminuit de bonitate actus moralis: ſed quod diminuit de bonitate actus moralis eſt malum moraliter, ergo omnis paſſio eſt mala moraliter.

2 Præterea paſſio eſt motus præter naturam, ſed (l c.a.i,arg.2.) quod eſt præter naturam in motibus animæ, habet rationem mali moralis, ergo omnis paſſio eſt mala moraliter.

3 Præterea Philoſophus dicit in lib. top. quod (q.12.de mal. a p arg.13.) patiens & abſtinens eſt qui patitur & non deducitur, mitis autem & temperatus, qui non patitur, & per hoc habetur quod virtuoſum eſſe conſiſtat in nihil pati, & ſic omnis paſſio repugnat virtuti, ergo omnis paſſio eſt mala.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 2. (2.Eth.l 5.p. 2.q.24.a.p. arg.3.) Eth. quod paſſionibus non vituperamur, ſed ſecundum mala moralia vituperamur, ergo paſſiones non ſunt malæ moraliter.

Reſpondeo dicendum, quod de paſſionibus ani- (2.q. 123.a. 10 c 2 Eth.l.3. & 5.p.2.q. 24. a.p.2.3. & ſeq. q.12.demal. a.p.c.) mæ aliter loquuti ſunt peripatetici, aliter ſtoici: ſtoici enim dixerunt omnem paſſionem eſſe vitioſam; peripatetici vero dixerunt paſſiones moderatas eſſe bonas: vt ergo circa hoc quid ſit verius videatur, conſiderandum eſt quod in qualibet paſſione duo poſſumus conſiderare, vnumquod eſt quaſi formale, aliud quod eſt quaſi materiale: formale quidem eſt, id quod eſt ex parte animæ appetitiuæ: materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem. Paſſio ergo ſi ſumatur ſecundum id quod eſt formale in ea poteſt dupliciter conſiderari, vno modo ſecundum ſe, alio modo ſecundum quod ſubiacet imperio rationis, & voluntatis: ſi igitur ſecundum ſe conſideretur prout ſcilicet eſt motus quidam irrationalis appetitus, ſic non eſt in ea bonum vel malum morale quod dependet à ratione, vt dictum eſt: ſi autem conſideretur ſecundum quod ſubiacet imperio rationis & voluntatis, ſic eſt in ea bonum vel malum morale: propinquior enim eſt appetitus ſenſitiuus ipſi rationi & voluntati quam membra exteriora

quorum tamen motus & actus ſunt boni vel mali moraliter: ſecundum quod ſunt voluntarij, vnde multo magis & ipſæ paſſiones ſecundum quod ſunt voluntariæ poſſunt dici bonæ vel malæ moraliter: dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur. Et quantum ad hoc non fuiſſet diſcordia inter Stoicos & Peripateticos: ſed quantum ad materiale ſcilicet commotionem corporalem, tota controuerſia verſabatur, quia huiuſmodi commotio iudicium rationis impedit: in quo conſiſtit principaliter bonum virtutis, & ideo ex quacumque cauſa aliquis commoueatur videtur hoc eſſe in detrimentum virtutis, & pro tanto videtur quod omnis paſſio ſit vitioſa. Sed ſi quis recte conſideret inuenier Stoicos in ſua conſideratione tripliciter defeciſſe: primo quidem quantum ad hoc quod non diſtinguebant inter id quod eſt optimum ſimpliciter, & id quod eſt optimum huic: contingit enim aliquid eſſe melius ſimpliciter, quod non eſt huic melius, ſicut philoſophari eſt ſimpliciter melius quam ditari; ſed indigenti neceſſariis ditari eſt melius, vt dicitur 3. top. ſic ergo quia natura hominis compoſita eſt ex corpore & anima, & ex natura intellectiua & ſenſitiua ad bonum hominis pertinet quod ſecundum ſe totum virtuti ſubdatur, ſcilicet & ſecundum partem intellectiuam, & ſecundum partem ſenſitiuam & ſecundum corpus & ſecundum animam: vnde ad virtutem hominis requiritur vt appetitus ordinatus puta vindictæ, non ſolum ſit in parte rationali animæ, ſed etiam ſit in parte ſenſitiua, & in ipſo corpore, & ipſum corpus moueatur ad ſeruiendum virtuti. Secundo vero non conſiderauerunt quod paſſiones dupliciter ſe poſſunt habere ad iudicium rationis, vno modo antecedenter, & ſic omnis paſſio iudicium rationis impedit: quia anima maxime iudicare poteſt veritatem in tranquillitate quadam mentis: vnde Philoſophus dicit quod in quieſcendo ſit anima ſciens & prudens. Alio modo poteſt ſe habere paſſio ad iudicium rationis ſcilicet conſequenter, & ſic paſſio non impedit iudicium rationis; quia iam præceſſit, ſed magis adiuuat ad promptius exequendum. Tertio defecerunt Stoici in hoc quod non recte accipiebant animæ paſſiones: cum enim non omnes motus appetitiui ſint paſſiones, non diſtinguebant paſſiones ab aliis motibus appetitiuis in
q. 12. de malo l. c. o. 2. l. c. a. 1. c. q. 26. de ver. a. 7. c.
hoc quod alij motus appetitiui ſunt in voluntate: paſſiones autem in appetitu ſenſitiuo, quia non diſtinguebant inter vtrumque appetitum, ſicut nec diſcernebant inter intellectum & ſenſum, ſed paſſiones dicebant motus appetitiuos tranſgredientes temperiem ordinatæ rationis, vnde dicebant eas eſſe morbos quoſdam animæ, ſicut morbi corporis tranſgrediuntur temperiem ſanitatis, & ſecundum hoc oportebat quod omnis paſſio ſit mala. Sed quia paſſio ſecundum veritatem dicitur motus appetitus ſenſitiui, & huiuſmodi motus poteſt eſſe ordinatus à ratione, & ſecundum quod conſequitur iudicium rationis, deſeruit rationi ad prompte exequendum, & hoc exigit conditio naturæ humanæ vt appetitus ſenſitiuus moueatur à ratione, inde eſt quod neceſſe eſt dicere ſecundum Peripateticos aliquam paſſionem eſſe bonam & vitioſam.

p. 2. q. 24. a. 3 c.
Ad primum ergo dicendum, quod Stoici ſicut ponebant omnem paſſionem animæ eſſe malam, ita ponebant conſequenter omnem paſſionem animæ diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum, & hoc quidem verum eſt ſi dicamus paſſiones animæ ſolum inordinatos motus ſenſitiui appetitus, prout ſunt perturbationes ſeu ægritudines. ſed ſi paſſiones ſimpliciter nominemus omnes motus appetitus ſenſitiui, ſic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipſæ paſſiones ſint moderatæ per rationem: cum enim bonum hominis conſiſtat in ratione ſicut in radice, tanto iſtud bonum erit perfectius, quanto ad plura quæ homini conueniunt deriuari poteſt: vnde cum appetitus ſenſitiuus poſſit obedire rationi, ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipſæ paſſiones animæ ſint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius eſt quod homo & velit bonum, & faciat exteriori actu: ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moueatur, non ſolum ſecundum voluntatem, ſed etiam ſecundum appetitum ſenſitiuum.

Ad ſecundum dicendum, quod in omni paſ- l. c. a. 2. a. 1.
ſione animæ, additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intenſius vel remiſſius mouetur ſecundum ſyſtolen aut diaſtolen & ſecundum hoc habet paſſionis rationem: tamen non oportet quod paſſio ſemper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus in q. 12. de mal. a. 1. p. ad 13.
lib. top. inducit pro exemplis quædam quæ non ſunt vera ſecundum propriam opinionem, ſed inducit ea vt probabilia ſecundũ opiniones aliorum; & tale eſt quod dicit quod virtus conſiſtit in nihil pati: hoc enim erat probabile ſecundum opinionem Stoico- 2. Eth. l. 3.
rum: in 2. autem Eth. improbat opiniones eorum qui dicebant virtutes eſſe impaſſibilitates quaſdam: poteſt tamen dici quod virtus conſiſtit in nihil pati inordinate.

Ad id vero quod in contrarium objicitur di- p. 2. q. 24. a. 2. p. ad 3.
cendum quod Philoſophus dicit quod non vituperamur ſecundum paſſiones abſolutè conſideratas, ſed non remouet quin poſſint fieri vituperabiles ſe- 2. Eth. l. 5.
cundum quod ſunt præter rationem.

ARTICVLVS IV.

Vtrum paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis, & Amor ſit prima paſſionum?

Videtur quod paſſiones iraſcibilis ſint priores p. 2. q. 25. a. 1 arg. 1.
paſſionibus concupiſcibilis. Ordo enim paſſionum eſt ſecundum ordinem obiectorum: ſed obiectum iraſcibilis eſt bonum arduum quod videtur eſſe ſupremum inter alia bona, ergo paſſiones iraſcibilis videntur præeſſe paſſionibus concupiſcibilis.

ibid. arg. 3.
2 Præterea gaudium & triſtitia ſunt paſſiones concupiſcibilis, ſed gaudium & triſtitia conſequuntur ad paſſiones iraſcibilis, dicit enim Philoſophus 4. eth. quod punitio quietat impetum iræ delectationem loco triſtitiæ faciens, ergo paſſiones concupiſcibilis ſunt poſteriores paſſionibus iraſcibilis.

Sed contra paſſiones concupiſcibilis reſpiciunt l. c. arg. ſed cont.
bonum abſolutum: paſſiones autem iraſcibilis reſpiciunt bonum contractum, ſcilicet arduum, cum igitur bonum ſimpliciter ſit prius quam bonum contractum, videtur quod paſſiones concupiſcibilis ſint priores paſſionibus iraſcibilis.

3. d. 27. q. 2. a. 1 g. p. a. 2.
Videtur quod amor non ſit prima paſſionum, mo-

tus enim præcedit terminum: ſed amor eſt determinatio appetitiui motus, eſt enim in potentia determinata, vel voluntate ſecundum quod dicit determinationem appetitus intellectiui, vel in concupiſcibili, ſecundum quod dicit determinationem ſenſitiui appetitus: ergo amor ſequitur deſiderium quod motum ipſum appetitus imporat.

p.2.q.25.a.4.in arg.ſed cont.&c.

2 Præterea Dicit Boetius in lib p. de conſol. metr. vlt. enumerãs quatuor principales paſſiones, Gaudia pelle, pelle timorem: ſpemque fugato: nec dolor adſit: ergo amor non eſt principalis inter paſſiones.

3.d.27.q.p.a.3.in arg.2.ſed cont.

Sed contra, bonum eſt obiectum affectus: ſed illud quod primo reſpicit ad bonum eſt amor, ergo amor eſt principium totius affectionis & prima paſſionum.

p.2.q.25.a.p.c.

q.26.de ver.a.4.c.3.d.26.q.p.a.3.c.

Reſpondeo dicendum, quod paſſiones concupiſcibilis ad plura ſe habent quam paſſiones iraſcibilis: nam in paſſionibus concupiſcibilis inuenitur aliquid pertinens ad motum, vt deſiderium, & aliquid pertinens ad quietem, ſicut gaudium. Sed in paſſionibus iraſcibilis non inuenitur aliquid pertinens ad quietem, ſed ſolum pertinens ad motum. Cuius ratio eſt quia id in quo iam quieſcitur non habet rationem difficilis ſeu ardui quod eſt obiectum iraſcibilis, quies autem cum ſit finis motus, eſt prior in intentione, ſed poſterior in executione: ſi ergo comparentur paſſiones iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibilis quæ ſignificant quietem in bono, manifeſte paſſiones iraſcibilis præcedunt ordine executionis huiuſmodi paſſiones concupiſcibilis: ſicut ſpes præcedit gaudium, vnde cauſat ipſum: ſed paſſio concupiſcibilis importans quietem in malo ſcilicet triſtitia, media eſt inter duas paſſiones iraſcibilis, ſequitur enim timorem, cum enim occurrit malum quod timebatur cauſatur triſtitia: procedit autem motum iræ, quia cum ex triſtitia præcedens aliquis inſurgit in vindictam, quia rependere vicem mali apprehenditur vt bonum, cum iratus hoc conſecutus fuerit, gaudet, & ſic manifeſtum eſt quod omnis paſſio iraſcibilis terminatur ad paſſionem concupiſcibilis pertinentem ad quietem, ſcilicet vel ad gaudiũ vel ad triſtitiam. Sed ſi comparentur paſſiones iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibilis quæ important motum, ſic manifeſte paſſiones concupiſcibilis ſunt priores, ſicut & obiectum iraſcibilis addit ſupra obiectum concupiſcibilis arduitatem ſiue difficultatẽ: ſpes enim ſupra deſiderium addit quendam conatum, & quandam eleuationem animi ad conſequendum bonum arduum: & ſimiliter timor addit ſupra fugam ſeu abominationem quandam depreſſionem animi propter difficultatem mali: ſic ergo paſſiones iraſcibilis mediæ ſunt inter paſſiones concupiſcibilis quæ important motum in bonum vel in malum, & inter paſſiones concupiſcibilis quæ important quietem in bono vel in malo, & ſic patet quod paſſiones iraſcibilis principium habent ex paſſionibus concupiſcibilis, & in paſſionibus concupiſcibilis terminantur.

p.2.q.25.a.p.ad p

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet ſi de ratione obiecti concupiſcibilis eſſet aliquid oppoſitum arduo, ſicut de ratione obiecti iraſcibilis eſt quod ſit arduum: ſed quia obiectum concupiſcibilis eſt bonum abſolute, prius naturaliter eſt quam obiectum iraſcibilis, ſicut commune proprio.

ibid. ad 2. & 3.

Ad ſecundum dicendum, quod iraſcibilis remouet prohibens quietem concupiſcibilis in ſuo obiecto: remouens autem prohibens non eſt mouens per ſe, ſed per accidens: nunc autem loquimur de ordine paſſionum per ſe, vnde ex hoc non ſequitur niſi quod paſſiones iraſcibilis præcedunt paſſiones concupiſcibilis ad quietem pertinentes.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod inter alias paſſiones animæ, amor eſt prior: amor enim nihil eſt aliud quam aptitudo ſeu proportio appetitus ad bonum: motus autem ad bonum eſt deſiderium ſeu concupiſcentia, quies autẽ in bono eſt gaudium vel delectatio, ſicut autem quies præſupponit motũ, ſic motus proportionem mobilis ad motũ: vnde ſecundum hunc ordinem neceſſe eſt amorem eſſe primam omnium paſſionum. Inter paſſiones vero iraſcibilis neceſſe eſt quod ſpes ſit prior; importat enim motum in bonum conſequentem amorem, additque ſolum ſuper diſiderium conatum quendam & eleuationem animi ad conſequendum bonum arduum, ſicut dictum eſt.

p.2.q.25.a.2.c.3 d.27.q p.a.3.c.

1.c.a.3.c. & a.p.c.3.d.26 q.p.a.3. & 4.c.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus; ita & in operatione affectus: intellectus enim, ex certitudine principiorum quibus immobiliter aſſentit, procedit ratiocinando ad concluſiones, in quarum cognitione certitudinaliter quieſcit ſecundum quod reſoluuntur in prima principia quæ in ijs ſunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis qui eſt principium procedit deſiderando, in ea quæ ſunt ad finem, quæ prout accipit vt finem in ſe aliquo modo continentia, per amorem in iis quieſcit: & ideo deſiderium ſequitur amorem finis, quamuis præcedat amorem eorum quæ ſunt ad finem. Eſt etiam vehementior affectio quam deſiderium inquantum dicit terminationem & informationem.

3.d.27.q.p.a.3 ad p & 2. & in corp.

Ad ſecundum, quod poteſt ordo paſſionum attendi vel ſecundum intentionem, vel ſecundum cõſecutionem: ſecundum conſecutionem quidem illud eſt prius quod primo ſit in eo quod tendit ad finem. Manifeſtum eſt autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem ſeu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum, & ſecundum hunc ordinem prima paſſio occurrit amor reſpectu boni, & odium reſpectu mali. Secundo deſiderium & fuga. Tertio ſpes & deſperatio. Quarto timor & audacia. Quinto ira. Sexto & vltimo gaudium & triſtitia, quæ conſequũtur ad omnes paſſiones, vt dicitur 2 eth. ita tamen quod amor eſt prior quam odium, deſideriũ quã fuga, ſpes quã deſperatio, & timor quã audacia, & gaudium quam triſtitia, quia bonum naturaliter eſt prius malo, eo quod malum eſt priuatio boni. Secundum vero ordinem intentionis, quanto aliquid eſt vltimum in conſecutione finis, tanto eſt prius in intentione, & appetitu, gaudium vero & triſtia ſunt vltimæ paſſiones in conſecutione ſeu boni ſeu mali, & ſecundum hoc dicuntur principales paſſiones quia ſunt completiuæ & finales reſpectu aliarum. Timor autem & ſpes non quidem ſunt vltimæ aut completiuæ ſimpliciter, ſed in genere motus appetitiui ad aliquid: nam reſpectu boni incipit motus in amore & procedit in deſiderium, & terminatur in ſpe, reſpectu vero mali incipit in odio. & procedit ad fugam, & terminatur in timore. Et ideo ſolet afferri harum quatuor paſſionum differentia ſecundum differentiam præſentis & futuri: motus enim reſpicit futurum: ſed quieſcit in aliquo præſenti: de bono igitur præſenti eſt gaudium; de malo præſenti eſt triſtitia: de bono futuro eſt ſpes; de malo futuro eſt timor, omnes autem paſſiones quæ ſunt de bono vel malo, de præſenti vel futuro ad has completiue reducuntur.

p.2.q.25.a.2.c.4.c.q.26. de ver.a.5.c. 3.d.26.q p.a.4.c.

p.2.q.25.a.3.c.

1.c.a.2.c.q.26.de ver.a.5.c.

p.2.q.25.a.4.c.

QVÆSTIO XII.

De paſſionibus concupiſcibilis.

Poſt hoc conſiderandum eſt de paſſionibus concupiſcibilis.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR QVINQVE.

Primo Vtrum amor ſit paſſio concupiſcibilis & habeat pro cauſa bonum, cognitionem, & ſimilitudinem; pro effectibus vero vnionem, mutuam inhæſionem, extaſim & Zelum.

2 *Vtrum odium ſit diſſonantia appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans & nociuum.*

3 *Vtrum concupiſcentia ſit ſpecialis paſſio in appetitu ſenſitiuo.*

4 *Vtrum delectatio ſit paſſio in appetitu ſenſitiuo.*

5 *Vtrum triſtitia ſit paſſio appetitus concupiſcibilis.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum amor ſit paſſio concupiſcibilis, & habeat pro cauſa bonum, cognitionem, & ſimilitudinem; pro effectibus vero vnionem, mutuam inhæſionem, ectaſim, Zelum.

p. 1. q. 26. a. 1. arg. 1. Videtur quod amor non ſit paſſio concupiſcibilis. Amor enim eſt vnio quædam & nexus, ſed vnio & nexus non eſt paſſio, ergo amor non eſt paſſio.

ibid. a. 3. in arg. & c. 2 Præterea dilectio eſt amor, ſed dilectio non eſt paſſio, ergo nec amor eſt paſſio.

l. c. a. 4. arg. p. 3 Præterea amor diuiditur in amorem amicitiæ & concupiſcentiæ: ſed amicitia eſt habitus, habitus autem non eſt pars diuiſiua paſſionis, ergo amor non eſt paſſio.

3 d. 27 p. 2. 1 arg. 5. 4 Præterea amor eſt boni, ſed bonum reperitur etiam in parte iraſcibili, ergo & amor; ergo non benedicitur quod ſit paſſio in concupiſcibili.

p. 1. q. 26. a. p. & 2. in arg. ſed cont. 8. eth. l. 5. Sed contra eſt. quod Philoſophus dicit in 8. eth. quod amor eſt paſſio: & 2. top. quod amor eſt in concupiſcibili, ergo amor eſt paſſio in concupiſcibili.

p. 2. q. 27. a. p. arg. 3. Videtur quod bonum, cognitio, & ſimilitudo non ſint cauſæ amoris: dicit enim Dionyſ. 4. de di. no. quod non ſolum bonum, ſed etiam pulchrum eſt omnibus amabile, ergo non ſolum bonum eſt cauſa amoris.

l. c. a. 2. arg. 2 2 Præterea eiuſdem rationis videtur eſſe quod aliquid incognitum ametur, & quod aliquid ametur priuſquam cognoſcatur: ſed aliqua amantur pluſquam cognoſcuntur, ſicut Deus, qui in hac vita poteſt per ſeipſum amari, non autem per ſeipſum cognoſci, ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

a. 3. arg. 4. 3. Præterea Philoſophus dicit 2 Rhet. quod beneficos in pecunias & ſalutem amamus, & eos qui circa mortuos ſeruant amicitam omnes diligũt: non autem omnes ſunt tales: ergo ſimilitudo non eſt cauſa amoris.

la. 4. arg. p. 8 eth. 3. & 4. Sed contra videtur quod non tantum illa, ſed etiam aliqua alia paſſio ſit cauſa amoris; dicit enim Philoſophus quod aliqui amantur propter delectationem, ſed delectatio eſt paſſio quædam, ergo aliqua alia paſſio eſt cauſa amoris.

p. 2. q. 28. a. p. arg. 2. Videtur quod vnio, mutua inhæſio, extaſis, & zelus non ſint effectus amoris. Omnis enim vnio aut eſt per eſſentiam, ſicut forma vnitur materiæ, & accidens ſubiecto: & pars toti, vel alteri parti ad conſtitutionem totius: aut eſt per ſimilitudinem vel generis, vel ſpeciei, vel accidentis: ſed amor non cauſat vnionem eſſentiæ, alioqui non haberetur amor ad ea quæ ſunt per eſſentiam diuiſa, vnionem autem quæ eſt per ſimilitudinem non cauſat, ſed magis ab ea cauſatur, ergo vnio non eſt effectus amoris.

2 Præterea quod eſt in altero continetur in eo, ſed non poteſt idem eſſe continens & contentum, ergo per amorem non poteſt cauſari mutua inhæſio, ita vt amatum ſit in amante, & è conuerſo. a. 2. arg. p.

3 Præterea extaſis quãdam alienationem importat: ſed amor non ſemper facit alienationem, ſunt enim amantes aliquando ſui compotes, ergo amor non facit extaſim. a. 3. arg. p.

4 Præterea obiectum amoris eſt bonum, quod eſt communicatiuum ſui, ſed zelus repugnat communicationi, ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur conſortium in amato, ergo zelus non eſt effectus amoris. a. 4. arg. 2.

Sed contra videtur, quod amori attribui poſſint quatuor alij effectus ſcilicet liquefactio, fruitio, languor, & feruor, ergo non ſufficienter enumerati ſunt effectus amoris. a. 5. in reſp. ad arg.

Reſpondeo dicendum ad 1. quæſt. quod amor eſt paſſio appetitus concupiſcibilis: quod ſic patet. Appetitiuus enim motus circulo agitur, vt dicitur 3. de ani. cum ſcilicet mouet appetitũ faciens quodãmodo in eo eius intentionem, & appetitus tendit in appetibile realiter conſequendum, vt ſit ibi finis motus vbi fuit principium Secundum quod igitur appetibile mouet appetitum, ſecundum hoc dat illi quandam coaptationem & connaturalitatem quæ eſt quædam complacentia appetibilis, ex qua ſequitur motus ad appetibile; ſic ergo cum amor conſiſtat in quadã immutatione appetitus ab appetibili, manifeſtum eſt quod amor eſt paſſio, & quidem concupiſcibilis partis, reſpicit enim bonum abſolute, ſecundum quod eſt obiectum appetitus concupiſcibilis. p. 2 q. 26 a. 2. c. 3 de ani. l. 15. & 16. l. c. a. p. c.

Ad primum ergo dicendum, quod vnio pertinet ad amorem inquantum per complacentiam appetitus amans ſe habet ad id quod amat, ſicut ad ſeipſum vel ad aliquid ſui, & ſic patet quod amor non eſt ipſa relatio vnionis, ſed vnio eſt conſequens amorem, vnde Philoſophus dicit in 2. pol. quod vnio eſt opus amoris. l. c. a. 2. ad 2. 2. pol. l. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod quatuor nomina inueniuntur quodammodo ad idem pertinentia, ſcilicet amor, dilectio, charitas, & amicitia: differunt tamen in hoc quod amicitia ſecundum Philoſophum 8. eth. eſt quaſi habitus, amor autem & dilectio ſignificantur per modum actus vel paſſionis, charitas autem vtroque modo accipi poteſt: differenter tamen ſignificatur actus per iſta tria: nam amor communius inter ea eſt, omnis enim dilectio vel charitas eſt amor, ſed non è conuerſo: addit enim dilectio ſuper amorem electionem præcedentem, vt ipſum nomen ſonat, vnde dilectio non eſt in concupiſcibili, ſed in voluntate tantum; charitas autem addit ſupra amorem perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretij æſtimatur, vt ipſum nomen deſignat. p. 2. q. 26. a. 3 c. 3. d. 27. q. 2 a. p. c. 8. eth. l. 5.

Ad tertium dicendum, quod amor non diuiditur per amicitiam & concupiſcentiam, ſed per amorem amicitiæ & concupiſcentiæ, ideo autem amor diuiditur per amorem amicitiæ & concupiſcentiæ quia ſcilicet motus amoris in duo tendit, ſcilicet in bonum quod quis vult alicui: vel ſibi, vel alij, & p. 2. q. 26 a. 4 ad p. & in corp.

illud cui vult bonum: ad illud enim bonum quod quis vult alteri habetur amor concupiſcentiæ, ad illud autem cui aliquis vult bonum habetur amor amicitiæ: hæc autem diuiſio eſt ſecundum prius & poſterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, ſimpliciter & per ſe amatur, quod autem amatur amore concupiſcentiæ non ſimpliciter & ſecundum ſe amatur, ſed amatur alteri; ſicut enim ens ſimpliciter eſt quod habet eſſe, ens autem ſecundum quid, quod eſt in alio, ita & bonum quod conuertitur cum ente, ſimpliciter quidem eſt quod ipſum habet bonitatem: quod autem eſt bonum alterius, eſt bonum ſecundum quid, & per conſequens amor quo amatur aliquid vt ei ſit bonum, eſt amor ſimpliciter, amor autem quo amatur aliquid vt ſit bonum alterius, eſt amor ſecundum quid.

3.d.27.q.p. a.2.ad 5. Ad quartum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad iraſcibilem, quia obiectũ amoris eſt bonum ſine adiunctione ardui vel difficilis, quod eſt proprium obiectum iraſcibilis.

p.2.q 27.a.p Ad ſecundam quæſtionem dicendum quod ſicut dictum eſt amor pertinet ad appetitiuam potentiam quæ eſt vis paſſiua: vnde obiectum eius comparatur ad ipſam ſicut cauſa motus vel actus ipſius: oportet igitur vt illud ſit proprie cauſa amoris quod eſt eius obiectum: amoris autem proprium obiectum eſt bonum, relinquitur igitur quod bonum ſit cauſa amoris. (a.1.c.) Bonum autem non eſt obiectum amoris niſi prout eſt apprehenſum: & ideo amor requirit aliquam apprehenſionem boni quod amatur, propter quod dicit Philoſophus 9. eth. (9.eth l.5.) quod viſio corporalis eſt principium amoris ſenſitiui, & ſimiliter contemplatio ſpiritualis pulchritudinis vel bonitatis, eſt principium amoris ſpiritualis: ſic igitur cognitio eſt cauſa amoris ea ratione qua & bonum, quod non poteſt amari niſi cognitum. (p.2.a 3.c.1.d 27.a p.ad 3.) Quia vero vnicuique bonum eſt id quod eſt ſibi connaturale & proportionatum, ideo ſimilitudo proprie loquendo eſt etiam cauſa amoris: ſed conſiderandum eſt quod ſimilitudo inter aliqua poteſt attendi dupliciter: vno modo ex hoc quod vtrumque habet idem in actu, ſicut duo habentes albedinem dicuntur ſimiles: alio modo ex hoc quod vnum habet in potentia & in quadam inclinatione id quod aliud habet in actu: ſicut ſi dicamus quod corpus graue exiſtens extra ſuum locum habet ſimilitudinem cum corpore graui in ſuo loco exiſtenti, vel etiam ſecundum quod potentia habet ſimilitudinem ad actum ipſum: nam in ipſa potentia quodammodo eſt actus: primus ergo ſimilitudinis modus cauſat amorem amicitiæ ſeu beneuolentiæ: ex hoc enim quod aliqui duo ſunt ſimiles quaſi habentes vnam formam ſunt quodammodo vnum, in forma illa, & ideo affectus illius tendit in alterum, ſicut in vnum, & vult ei bonum ſicut & ſibi: ſed ſecundus modus ſimilitudinis cauſat amorem concupiſcentiæ vel amicitiæ vtilis & delectabilis, quia vnicuique exiſtenti in potentia inquantum huiuſmodi, ineſt appetitus ſui actus, & in eius conſecutione delectatur ſi ſit ſentiens & cognoſcens: in amore autem concupiſcentiæ amans proprie amat ſeipſum, cum vult illud bonum quod concupiſcit, magis autem vnuſquiſque ſeipſum amat quam alium, quia ſibi vnus eſt in ſubſtantia, alteri vero in ſimilitudine alicuius formæ: & ideo ſi contingit quod ex eo quod ſibi ſimilis eſt in participatione formæ impediatur ipſemet à conſecutione boni quod amat, efficitur ei odioſus, non inquantum eſt ſimilis, ſed inquantum eſt proprij boni impeditiuus: & propterea figuli cor rixantur ad inuicem, quia ſe inuicẽ impediũt in proprio lucro; & inter ſuperbos ſunt iurgia, quia ſe inuicẽ impediunt in propria excellentia quã concupiſcunt.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum eſt idem bono ſola ratione differens. (p.1.q.27.a. p.ad 3.) Cum enim bonum ſit quod omnia appetunt, de ratione boni eſt quod in eo quietetur appetitus: ſed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aſpectu ſeu cognitione quietetur appetitus: vnde & illi ſenſus proprie reſpiciunt pulchrum qui maxime cognoſcitiui ſunt, ſcilicet viſus, & auditus rationi deſeruientes: dicimus enim pulchra viſibilia & pulchros ſonos: in ſenſibilibus autem aliorum ſenſuũ non vtimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros ſapores, aut odores: & ſic patet quod pulchrum addit ſupra bonum quendam ordinem ad vim cognoſcitiuam, ita quod bonum dicatur id quod ſimpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius apprehenſio placet.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris, (1 c a.1.ad 1. 3.d.27 q.p.a 4.ad 10.) cognitio enim ad rationem pertinet cuius eſt diſtinguere inter ea quæ ſecũdum rem ſunt coniuncta, & componere quodammodo ea quæ ſunt diuerſa, vnum alteri comparando, & ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoſcat ſigillatim quicquid eſt in re, ſicut partes, & virtutes, & proprietates: ſed amor eſt in vi appetitiua quæ reſpicit rem ſecundum quod in ſe eſt: vnde ad perfectionem amoris ſufficit, quod res prout in ſe apprehenditur ametur: ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoſcatur, quia poteſt perfecte amari etiamſi non perfecte cognoſcatur: ſicut maxime patet in ſcientiis quas aliqui amant propter aliquam ſummariam cognitionem quam de eis habent, puta quod ſciunt Rhetoricam eſſe ſcientiam, per quam homo poteſt perſuadere, & hoc in Rhetorica amant: & ſimiliter eſt dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum eandem ſimilitudinem potentiæ ad actum, (p.1.q.27.a.3 ad 4.) ille qui non eſt liberalis amat aliquid quod deſiderat, & eadem ratio eſt de perſeuerante in amicitia, ad eum qui non perſeuerat: vtrobique enim videtur eſſe amicitia propter vtilitatem. Vel dicendum quod licet non omnes homines habeant huiuſmodi virtutes, ſecundum habitum completum, habent tamen eam ſecundum quædam ſeminaria rationis, ſecundum quæ qui non habet virtutem diligit virtuoſum tanquam ſuæ naturali rationi conformem.

Ad quartum vero quod in contrarium obijcitur (1.c.a 4.c.) dicendum quod impoſſibile eſt quod aliqua alia paſſio ſit vniuerſaliter cauſa amoris: nulla enim eſt alia paſſio quæ non præſupponat aliquem amorem: quia omnis alia paſſio importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo: omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua qualitate vel coaptatione procedit quæ pertinet ad rationem amoris: contingit tamen aliquam aliam paſſionem eſſe cauſam amoris alicuius, ſicut etiam vnum bonum eſt cauſa alterius: vnde cum aliquis amat aliquid propter delectationem, (1 c.ad p.) amor quidem ille cauſatur ex delectatione, ſed delectatio illa cauſatur ex alio amore præcedente, nullus enim delectatur niſi in re aliquo modo amata.

Ad tertiam quæſtionem dicendum quod quadruplex eſt effectus amoris, (p.2.q.28.a.p c.& ad 3.3.d. 27.q p.ad 4.) ſcilicet vnio, mutua inhæſio, extaſis & zelus. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod cum aliquis amat aliquid quaſi cõcupiſcens illud, apprehendit illud quaſi pertinens ad ſuum bene eſſe: ſimiliter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum ſicut & ſibi vult bonum, vnde apprehendit eum vt alterum ſe, inquantum ſcilicet vult ei bonum, ſicut & ſibi ipſi, &

inde eſt quod amicus dicitur eſſe alter ipſe: & ſecundum hoc oritur primus effectus amoris, qui eſt vnio quæ attenditur vel ſecundum affectum, & oritur ex apprehenſione præcedente, ipſeque amor eſt cauſa formalis ipſius inquantum eſt vnio vel nexus: vel ſecundum rem, & in hoc conſiſtit quod amantes ſibi præſentialiter adſint, ſimul conuerſentur, colloquantur, & in alijs huiuſmodi coniungantur. & huius vnionis amor eſt cauſa effectiue inquantum mouet ad deſiderandum & quærendum præſentiam
p.2.q.28 a.2. amati. Sed ſecundum quod illa vnio ex vtraque par-
c.3 d.27.l.c. te attenditur, ſcilicet ex parte amantis & amati, fit mutua inhæſio qua vterque in vtroque eſſe dicitur ſcilicet amans in amato, & amatum in amante. & hoc dupliciter: vno modo ſecundum vim apprehenſiuam inquantum amatum immoratur in apprehenſione amantis non contentus ſuperficiali apprehenſione ipſius, ſed vſque ad interiora eius ingrediendo & intrinſecus diſquirendo: alio modo ſecundum vim appetitiuam, inquantum amans reputat bona vel mala amici ſicut ſua, & voluntatem amici ſicut ſuam, vt quaſi ipſe in ſuo amico videatur bona vel mala pati & affici, & propter hoc proprium eſt amicorum eadem velle, & in eodem
9.eth.l.3. triſtari & gaudere ſecundum Philoſophum 9. eth. vt ſic inquantum quæ ſunt amici æſtimat ſua, amans videatur eſſe in amato, quaſi idem factus amato: vel è conuerſo inquantum amans vult & agit propter amicum ſicut propter ſeipſum, quaſi reputans amatum idem ſibi, amatum ſit in amante. Poteſt etiam mutua illa inhæſio intelligi in amore amicitiæ ſecundum viam redamationis in quantum mutuo ſe amãt
p.1.l.c.a.2.c. 3 d.27 q.p.2 p.c.& ad 4. amici & ſibi inuicem bona volunt & operantur; hæc autem mutua inhæſio ſecundum quod dicit exceſſum & exitum quendam quo amans quaſi ſeparatus à ſeipſo transformatur in amatum, & quaſi oblitus ſui non niſi de amato cogitat, & agit propter ipſum
p.1.q.28 a.4 quicquid agit, tunc eſt extaſis. Sed ſecundum quod amor dicit intenſionem quandam circa rem amatam, ſic importat zelum quo quærit excludere omne quod ſibi tam in amore concupiſcentiæ quam in amore amicitiæ repugnat.

l.c.a.2.p. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod vnio tripliciter ſe habet ad amorem. Quædam enim vnio eſt cauſa amoris, & hæc quidem eſt vnio ſubſtantialis quantum ad amorem quo quis amat ſeipſum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, eſt vnio ſimilitudinis, vt dictum eſt. Quædam vero eſt eſſentialiter ipſe amor & hæc eſt vnio ſecundum coaptationẽ affectus quæ quidem aſſimilatur vnioni ſubſtantiali inquantum amans ſe habet ad amatum in amore quidem amicitiæ vt ad ſe ipſum; in amore autem cõcupiſcentiæ vt ad aliquid ſui. Quædam vero vnio eſt effectus amoris, & hæc eſt vnio realis quam amans quærit de re amata, & hæc quidem vnio eſt ſecundũ conuenientiam amoris: vt enim Philoſophus dicit 2.
2.pol.l.2. pol. Ariſtophanes dicere ſolebat quod amãtes deſiderarent ex ambobus fieri vnũ: ſed quia ex hoc accideret, aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt vnionem quæ conuenit & decet, vt ſcilicet
in corp art. ſimul conuerſentur & ſimul colloquantur vt dictum eſt.

p.1.q 28 a.2 ad p. Ad ſecundum dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum eſt impreſſum in affectu eius per quandam complacentiam: è conuerſo vero amans cõtinetur in amato, in quantum amans ſequitur aliquo modo quod eſt intimum amati, nihil enim prohibet diuerſo modo eſſe aliquid continens & contentum: ſicut genus continetur in ſpecie
l.c a.3.c & ad p. & è conuerſo.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt extaſis: vna quæ ſe tenet ſecundum vim apprehenſiuam, altera ſecundum vim appetitiuam: ſecundum apprehenſiuam quidem aliquis dicitur extaſim pati quando ponitur extra cognitionem ſibi propriam, vel quia ad ſublimiorem ſubleuatur, ſicut homo dum eleuatur ad comprehendenda aliqua quæ ſunt ſupra ſenſum & rationem dicitur extaſim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehenſionem rationis & ſenſus; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extaſim paſſus: ſecundum appetitiuam vero partem dicitur aliquis extaſim pati quando appetitus alicuius in alterum fertur exiens quodammodo extra ſeipſum. Primam extaſim facit amor diſpoſitiue, inquantum ſcilicet facit meditari de amato, intenſa autem meditatio vnius abſtrahit ab alijs: ſed ſecundam extaſim facit amor directe: ſimpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiſcentiæ non ſimpliciter, ſed ſecundum quid: nam in amore concupiſcentiæ quodammodo fertur amans extra ſeipſum inquantum non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra ſe: ſed quia illud extrinſecum bonum quærit ſibi habere non erit ſimpliciter extra ſe, ſed talis affectio in fine intra ipſũ concluditur: ſed in amore amicitiæ affectus alicuius ſimpliciter exit extra ſe, quia vult amico bonum quaſi gerens curam & prouidentiam ipſius propter ipſum amicum. obiectio autem procedit de prima extaſi.

Ad quartum dicendum, quod omne bonum l.c.a.4 ad 2. amatur inquantum eſt communicabile amanti, vnde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odioſum: & ſic ex amore boni zelus cauſatur: ex defectu autem bonitatis quod quædam parua bona non poſſunt integre ſimul poſſideri a multis, & ex amore talium cauſatur zelus inuidiæ, non autem proprie ex his quæ poſſunt integre à multis poſſideri: nullus enim inuidet alteri de cognitione veritatis quæ à multis integre poſſideri poteſt, ſed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad quintum vero, quod in contrarium obij- l.c a.5. in
citur, dicendum quod amori attribui poſſunt qua- reſp. ad arg.
tuor effectus proximi, ſcilicet liquefactio, fruitio, 3.d.27.q.p.
lãguor & feruor: inter quæ primũ eſt liquefactio quæ 2.p. ad 4.
opponitur congelationi: ea enim quæ ſunt congelata in ſeipſis conſtricta ſunt vt non poſſint de facili ſubintrationẽ alterius pati, ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionẽ boni amati, prout amatum eſt in amante vt dictum eſt, vnde cordis congelatio vel duritia eſt diſpoſitio repugnans amori, ſed liquefactio importat quandam mollificationẽ cordis, qua exhibet ſe cor habile vt amatum in ipſum ſubintret. Si ergo amatum fuerit præſens & habitum, cauſatur delectatio ſiue fruitio: ſi autem fuerit abſens conſequũtur duæ paſſiones, ſcilicet triſtitia de abſẽtia quæ ſignificatur per languorẽ, & intenſum deſiderium de conſecutione amati, quod ſignificatur per feruorem: & iſti quidem ſunt effectus amoris formaliter accepti, ſecundum habitudinem appetitiuæ virtutis ad obiectum, ſed in paſſione amoris conſequuntur aliqui effectus his proportionati ſecundum immutationem organi.

ARTICVLVS II.

Vtrum odium ſit diſſonantia appetitus ad id quod apprehenditur vt nociuum & repugnans.

VIdetur quod odium non ſit diſſonantia appeti- p.2.q.29.a.p
tus ad id quod apprehenditur vt repugnans & arg.2.

nociuum: omne enim quod apprehenditur vt nociuum eſt malum; ſed odire malum eſt laudabile. ſequitur ergo quod omne odium eſt laudabile, quod patet eſſe falſum.

l.c.a.5.6.& arg.p. 2 Præterea ſæpiſſime odio habetur veritas; at veritas non eſt aliquid nociuum, omne enim verum eſt bonum, ergo male dicitur quod odium ſit diſſonantia appetitus ad id quod apprehenditur vt nociuum.

l.c.a.4 arg.2 3 Præterea nihil poteſt apprehendere ſeipſum vt ſibi ipſi nociuum, ſed aliquis odio poteſt habere ſeipſum, vt qui interimunt ſeipſos; ergo idem quod prius.

l.c.a.p.in arg.ſed cōt. Sed contra, odium contrariatur amori: ſed obiectum amoris eſt bonum: vt dictum eſt: ergo obiectum odij eſt malum; malum autem eſt id quod apprehenditur vt repugnans & nociuum, ergo.

l.c.a.p.a.3. & ſeq. Reſpondeo dicendum, quod ſicut dictum eſt, amor conſiſtit in quadam conuenientia appetitus ad amatum, ita odium debet eſſe diſſonantia ad id quod odio habetur: vnde ſicut amor in appetitu animali dicit conſonantiam quandam appetitus ad id quod apprehenditur vt conueniens, ita odium dicit diſſonantiam quandam ad id quod apprehenditur vt repugnans & nociuum, cum hoc ordine tamen, quod ſicut in quolibet prius eſt conſiderare id quod ei conuenit, quam quod ei repugnat, per hoc enim aliquid eſt repugnans alteri, quia eſt corruptiuum vel impeditiuum eius quod eſt conueniens; ita neceſſe eſt quod amor ſit prior odio & quod nihil odio habeatur niſi hoc quod contrariatur conuenienti quod amatur: & eadem ratione neceſſe eſt amorem ſimpliciter eſſe odio fortiorem, quia omne odium procedit ex aliquo amore, & quia fortius aliquid mouetur in finem quam in ea quæ ſunt ad finem: receſſus autem à malo ordinatur ad conſecutionem boni ſicut ad finem: aliquando tamen videtur odium fortius amore propter duo; Primo quidem quia odium eſt magis ſenſibile quam amor; cum enim ſenſus perceptio ſit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum eſt, non ita ſentitur ſicut quando eſt in ipſo immutari: vnde calor febris ethicæ, quamuis ſit maior, non tamen ita ſentitur ſicut calor tertianæ: quia calor heticæ iam verſus eſt quaſi in habitum & naturam, & propter hoc etiam repugnantia eius quod oditur ſenſibilius percipitur quam conuenientia eius quod amatur. Secundo quia non comparatur odium ad amorem ſibi correſpondentem: ſecundum enim diuerſitatem bonorum eſt diuerſitas amorum in magnitudine & paruitate, quibus proportionantur oppoſita odia: vnde odium quod correſpondet maiori amori, magis mouet quam minor amor.

l.c.a.p. ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut aliquid apprehenditur vt bonum quod non eſt bonum verè; ita aliquid apprehenditur vt malum quod non eſt verè malum, & per conſequens quod non eſt vere nociuum & repugnans: vnde contingit quandoque nec odium nec amorem eſſe bonum.

l.c.a.5.c. Ad ſecundum dicendum, quod bonum ſecundum rationem boni non poteſt odio haberi, nec in vniuerſali, nec in particulari. Ens autem & verum in vniuerſali quidem odio haberi non poſſunt, quia diſſonantia eſt cauſa odij, conuenientia autem eſt cauſa amoris: ens autem & verum ſunt communia omnibus: ſed in particulari nihil prohibet quoddam ens & quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarij & repugnantis: contrarietas enim & repugnantia non aduerſatur rationi entis & veri, ſicut aduerſatur rationi boni: contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato: vno modo ſecundum quod veritas eſt cauſaliter & originaliter in ipſis rebus: & ſic aliquando homo odit veritatem dum vellet non eſſe verum quod eſt verum. Alio modo ſecundum quod veritas eſt in cognitione ipſius hominis quæ impedit ipſum à proſecutione amati, ſicut ſi aliqui vellent non cognoſcere veritatem fidei vt libere peccarent. Tertio modo habetur odio veritas particularis tanquam repugnans prout eſt in intellectu alterius, puta cum aliquis vult iacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum ſuum cognoſcat.

Ad tertium dicendum, quod impoſſibile eſt quod aliquis per ſe loquendo odiat ſeipſum: naturaliter enim vnum quodque appetit bonum: nec poteſt aliquid ſibi appetere niſi ſub ratione boni, nam malum eſt præter voluntatem, vt dicit Dionyſ. vnde neceſſe eſt quod aliquis amet ſeipſum per ſe loquendo, & impoſſibile eſt quod aliquis odiat ſeipſum per ſe loquendo: per accidens tamen contingit quod aliquis ſeipſum odio habeat & hoc dupliciter, vno modo ex parte boni quod ſibi aliquis vult; accidit enim quandoque illud quod appetitur vt ſecundum quid bonum eſſe ſimpliciter malum, & ſecundum hoc aliquis per accidens vult ſibi malum, quod eſt odire, & hoc modo qui interimunt ſeipſos, hoc ipſum quod eſt mori apprehendunt ſub ratione boni, inquantum eſt terminatiuum alicuius miſeriæ vel doloris, & vitam apprehendunt tamquam aliquid nociuum & repugnans, inquantum in ea multa nocumenta & miſerias patiuntur. Alio modo ex parte ſui ipſius cui vult bonum: vnumquodque enim maxime eſt id quod eſt principalius in ipſo: vnde ciuitas dicitur facere id quod rex facit, quaſi rex ſit tota ciuitas: manifeſtum eſt autem quod homo maxime eſt mens hominis: contingit autem quod aliqui æſtimant ſe maxime eſſe illud quod ſunt ſecundum naturam corporalem & ſenſitiuam, vnde amant ſe ſecundum id quod æſtimant ſe eſſe, ſed odiunt id quod vere ſunt, dum volunt contraria rationi appetuntque ſenſibilia. l.c.a.p.c.& ad 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum concupiſcentia ſit ſpecialis paſſio in appetitu ſenſitiuo.

Videtur quod concupiſcentia non ſit ſpecialis paſſio in appetitu ſenſitiuo: paſſiones enim diſtinguuntur ſecundum obiecta; ſed obiectum concupiſcibilis eſt delectabile ſecundum ſenſum, quod eſt obiectum concupiſcentiæ ſecundum Philoſophum primo Rhet. ergo concupiſcentia non eſt paſſio ſpecialis. p.1.q.30.a.1. arg. p.

2 Præterea cuilibet potentiæ eſt concupiſcibile proprium bonum, ergo concupiſcentia eſt in qualibet potentia animæ, & non ſolum in appetitu ſenſitiuo. l.c.a.p.arg.3

3 Præterea ſunt aliquæ concupiſcentiæ non naturales quibus mouemur ad ea quæ in ratione vel ſupra rationem ſunt: ſed eiuſmodi concupiſcentia non eſt in appetitu ſenſitiuo. ergo concupiſcentia non eſt paſſio in appetitu ſenſitiuo. l.c.a.3.c. p.pol.l.8 l.c.a p.c.

4 Præterea dicit Philoſophus primo Pol. quod concupiſcentia alia eſt finita, alia finita: ſed concupiſcentia infinita non poteſt eſſe in appetitu ſenſitiuo, appetitus enim ſenſitiuus eſt ad aliquid particulare & determinatum, ergo concupiſcentia non eſt paſſio in appetitu ſenſitiuo.

Sed contra eſt, quod concupiſcentia cauſatur ab amore, & tendit ad delectationem quæ ſunt paſ- l.c.a.2.arg. ſed cont.

ſiones concupiſcibilis & ſic diſtinguitur ab alijs paſſionibus concupiſcibilis tamquam paſſio ſpecialis in ipſo appetitu concupiſcibili exiſtens.

l. . . p. 1. c. 3. d. 26. 1. p. 1. a. c. Reſpondeo dicendum, quod ſicut dictum eſt, bonum delectabile ſecundum ſenſum eſt obiectum concupiſcibilis: vnde ſecundum eius differentias diuerſæ paſſiones concupiſcibilis diſtinguuntur: diuerſitas autem obiecti poteſt attendi vel ſecundum naturam ipſius obiecti vel ſecundum diuerſitatem 3. d. 16. q. p. a 3 c. in virtute agendi. Diuerſitas quidem obiecti actiui quæ eſt ſecundum rei naturam facit materialem differentiam paſſionum: ſed diuerſitas quæ eſt ſecundum virtutem actiuam facit formalem differentiam paſſionum ſecundum quam paſſiones differunt ſpecie. Eſt autem alia ratio virtutis motiuæ ipſius finis & boni, ſecundum quod eſt realiter præſens & ſecundum quod eſt abſens: nam ſecundum quod eſt præſens facit in ſeipſo quieſcere, ſecundum autem quod eſt abſens facit ad ſeipſum mouere: vnde ipſum delectabile ſecundum ſenſum, inquantum appetitum ſibi adaptat quodammodo & conformat, cauſat amorem: inquantum vero abſens attrahit ad ſeipſum, cauſat concupiſcentiam ſeu deſiderium: inquantum vero præſens quietat in ſeipſo, cauſat delectationem. Sic ergo concupiſcentia eſt paſſio differens ſpecie, & ab amore, & à delectatione: ſed concupiſcere hoc vel illud facit concupiſcentias diuerſas numero, eſt autem duplex delectatio vt infra dicetur, vna quæ eſt de bono intelligibili, quod eſt bonum rationis: alia quæ eſt in bono ſecundum ſenſum: prima quidem delectatio videtur eſſe animæ tantum: ſecunda eſt animæ & corporis, quia ſenſus eſt virtus in organo corporeo, vnde & bonum ſecundum ſenſum eſt bonum totius coniuncti: talis autem delectationis appetitus eſt concupiſcentia, quæ ſimul pertinet & ad animam, & ad corpus, vt ipſum nomen concupiſcentiæ ſonat: vnde concupi- p. 1. q. 30. a. p. c. ſcentia proprie loquendo eſt in ſolo appetitu ſenſitiuo, & in vi concupiſcibili quæ ab eo denominatur: in quo differt à deſiderio, quod proprie loquendo non ibid. ad 1. 2. eth. l. 5. ſolum pertinet ad inferiorem partem, ſed etiam ad ſuperiorem, importat enim tantum ſimplicem motum in rem deſideratam.

p 1. q 30 a. 2 ad p. Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non eſt abſolutè obiectum concupiſcentiæ, ſed ſub ratione abſentis, ſicut & ſenſibile ſub ratione præteriti eſt obiectum memoriæ: huiuſmodi autem particulares conditiones diuerſificant ſpeciem paſſionum, vel etiam potentiarum ſenſitiuæ partis quæ reſpicit ſingularia.

l. c. a. . . 3. d. 27. q. p. a. 4. c. Ad ſecundum dicendum, quod vnicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali qui non ſequitur apprehenſionem: ſed appetere appetitu animali qui ſequitur apprehenſionem, pertinet ſolum ad vim appetitiuam. Appetere autem aliquid ſub ratione boni delectabilis ſecundum ſenſum, quod proprie eſt concupiſcere, pertinet ad vim concupiſcibilem.

p 2 l. c a 3. c. Ad tertium dicendum, quod concupiſcentiæ non naturales dicuntur quæ ſunt conuenientis ſecundum apprehenſionem: naturales vero quæ ſunt conuenientis naturæ animalis: vnde concupiſcentiæ naturales communes ſunt hominibus & alijs animalibus, quatenus vtriſque eſt conueniens & delectabile ſecundum naturam: ſed concupiſcentiæ non naturales ſunt propriæ hominum, quorum proprium eſt excogitare aliquid vt bonum & conue- ibid. ad 3. niens, præter id quod natura requirit: in homine autem non ſolum eſt ratio vniuerſalis quæ pertinet ad partem intellectiuam, ſed etiam ratio particularis quæ pertinet ad partem ſenſitiuam, & ſecundum hoc etiam concupiſcentia non naturalis quæ eſt cum ratione, poteſt ad appetitum ſenſitiuum pertinere: & propter hoc appetitus ſenſitiuus poteſt etiam a ratione vniuerſali moueri mediante imaginatione particulari.

Et ſimiliter dicendum de concupiſcentia infinita l. c a 4 c. de qua procedit quarta ratio quæ objicitur: competit enim concupiſcentiæ non naturali eſſe infinitam, quia ſequitur rationem, rationi autem competit in infinitum procedere: ſed concupiſcentia naturalis non poteſt eſſe infinita in actu, eſt enim eius quod natura requirit: natura vero ſemper intendit in aliquid finitum, & certum: vnde numquam homo concupiſcit infinitum cibum, aut infinitum potum: ſed ſicut, natura contingit eſſe infinitum in potentia per ſucceſſionem, ita huiuſmodi concupiſcentiam contingit eſſe infinitam per ſucceſſionem, vt ſcilicet poſt adeptum cibum alia vice deſideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia huiuſmodi corporalia bona cum adueniunt non perpetuo manent, ſed deficiunt.

ARTICVLVS IV.

Vtrum delectatio ſit paſſio in appetitu ſenſitiuo.

Videtur quod delectatio non ſit paſſio in appetitu ſenſitiuo: pati enim eſt moueri, vt dicitur 3. phyſic. ſed delectatio non conſiſtit in moueri, ſed in motum eſſe, cauſatur enim delectatio ex bono iam adepto, ergo delectatio non eſt paſſio. p. 2. q 31. a 1. arg. 1. 4 d. 49. q. 3. a. p. q. p. arg. p.

2 Præterea gaudium eſt quædam delectatio, ſed gaudium non eſt tantum in appetitu ſenſitiuo, ergo delectatio non eſt paſſio in appetitu ſenſitiuo. p 2 q 31 a. 4 c. 4. d. 49 q 3 a. p. q. 2. & 4 c.

3 Præterea Philoſophus dicit in 7. eth quod Deus ſemper vna & ſimplici operatione gaudet, igitur eadem ratione in alijs ſubſtantijs ſpiritalibus poteſt eſſe delectatio: ſed in iis non eſt appetitus ſenſitiuus, ergo delectatio non eſt paſſio in appetitu ſenſitiuo. 7. eth l. 14 4. d. 49 l. c a. 9. q 2. arg. ſed cont.

Sed contra, vbi cumque datur motus, ibi debet dari terminatio conueniens huic motui: at in appetitu ſenſitiuo datur motus ad bonum, ſcilicet concupiſcentia de qua ſupra dictum eſt, ergo debet dari terminatio aliqua ſeu quietatio in appetitu ſenſitiuo conſequens aſſecutionem boni appetiti, præſupponens tamen cognitionem perfectionis iam coniunctæ, ſicut concupiſcentia præſupponebat cognitionem perfectionis nondum habitæ, hæc autem quietatio appetitus vocatur delectatio, ergo datur delectatio quæ eſt paſſio in appetitu ſenſitiuo. ibid. q. 3 a p. q. p. c.

Reſpondeo dicendum, quod de aliquo notitiam perfectam habemus, quando eius principia, & paſſiones ſeu proprietates & effectus cognoſcimus: vnde vt planũ ſit quid eſt delectatio & cuius potentiæ, proprietates eius & cauſas & effectus ſcire oportet. Primo ergo conſiderandum eſt quod Philoſophus primo Rhet. c. 10. definit delectationẽ, quod eſt quidam motus animæ & conſtitutio ſimul tota & ſenſibilis in naturam conſtitutam. Ad cuius intellectum conſiderandum eſt quod ſicut contingit in rebus naturalibus aliqua conſequi ſuas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus: & quamuis moueri ad perfectionem non ſit totum ſimul, tamen conſequi naturalem perfectionem eſt totum ſimul: hæc autem eſt differentia inter animalia & alias res naturales, quod aliæ res naturales quando conſtituuntur in id quod conuenit eis ſecundum naturam, hoc non ſentiunt, ſed animalia hoc ſentiunt & ex iſto ſenſu cauſatur quidam motus animæ in appetitu ſenſitiuo, & iſte motus eſt delectatio. Per hoc ergo

2. c 8. c. p. 9. pol. l. p. — p. 2. q. 31 a. p. 1. 1. & ſeq 4. d 49. q 32 p q. p. 2. 3. 4. c. 7. eth. l. 11. 11. & 14. 10. eth. l. p. 2. 3. 4. 1 ſq ad 9.

ergo quod dicitur quod delectatio eſt motus animæ, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur conſtitutio in exiſtentem naturam ponitur cauſa delectationis, ſcilicet præſentia connaturalis boni: per hoc autem quod dicitur ſimul tota, oſtenditur quod conſtitutio non debet accipi prout eſt in conſtitui, ſed prout eſt in conſtitutam eſſe, quaſi in termino motus: non enim delectatio eſt generatio, prout Plato

7.Eth.l.12. 10.Eth.l.3.

poſuit, ſed magis conſiſtit in factum eſſe, vt dicitur 7. 10. Eth. per hoc autem quod dicitur ſenſibilis excluduntur perfectiones rerum inſenſibilium. Ex his ergo eſt accipere quænam ſint propria delectationi: per hoc enim quod dicitur quod delectatio conſiſtit in factum eſſe non in fieri, oſtenditur quod delectatio ſecundum ſe non eſt in tempore, eſt enim terminus motus, cum è conuerſo tempus ſit numerus motus ſecundum prius & poſterius, & per conſequens numerus

p.1.q.31.a.2. c.4.d.49.q1 3.a.p.q 3. c.

ſucceſſiuorum: ſi tamen bonum adeptum tranſmutationi ſubiaceat erit delectatio per accidens in tempore; ſicut ſi omnino ſit intranſmutabile delectatio non erit in tempore, nec per ſe, nec per accidens.

p.1.q.31.a.2 c.& ad p.

Dum vero dicitur conſtitutio in naturam exiſtentem, id eſt in bonum quod exiſtit in natura rei, ſequitur quod ſi contingat aliqua bona ad inuicem eſſe contraria, & delectationes contrarias eſſe poſſe, ſecundum quod dicuntur quietes in contrariis terminis eſſe contrarias. Amplius ex definitione ſupra poſita manifeſtatur cauſa delectationis, ſcilicet præſentia boni connaturalis.

ibid.a.p.& q 31 a.f.2.3 4. & ſeq.4.d. 49 q.3. a. 2. 7.Eth.l.14.

Sed ad ampliorem huius euidentiam ſciendum eſt, quod cauſa delectationis poteſt ſumi vel ſecundum materiam, vel ſecundum formam, ſecundum quam eſt aliquid actu, ſicut ſecundum materiam eſt aliquid in potentia, & ſecundum materiæ diſpoſitiones eſt aliquid in aptitudine vel habilitate ad actũ: & ideo ſecundum materialem cauſam delectationis, ſcitur quomodo aliquis ſit diſpoſitus ad delectationem: ſed ſecundum cauſam formalem ipſius, apparet qualiter aliquis actu delectetur: formalis igitur cauſa cuiuſlibet paſſionis eſt obiectum ipſius: obiectum autem delectationis eſt bonum conueniens coniunctum: ex eo enim quod delectatio eſt in parte appetitiua, oportet quod eius obiectum ſit bonum, ex eo vero quod eſt appetitus iam terminati in ſuo obiecto oportet quod ſit conueniens etiam coniunctum: hoc autem bonum quod eſt proprium delectationis obiectum

ibidem & 10.Eth.l.5. 6.7.8.

eſt operatio, præcipue propter tres rationes. Primo quia cum delectatio conſiſtat in quietatione appetitus: motus autem appetitus ſit in bonum oportet quod quietis ipſius delectatio ſit in vltimo bonorum: vltimum autem & perfectiſſimum quod eſt in vnoquoque eſt ſua operatio: vnde omnis forma inhærens comparatur ad operationem quodammodo vt potentia ad actum, propter quod forma dicitur actus primus, vt ſcientia, & operatio actus ſecundus, vt conſiderare vt patet in 2. de anima tex. [illegible].& 55. Secundo quia cum delectatio ſit in appetitu, & omnis paſſio vel operatio appetitus præexigat apprehenſionem: oportet quod bonum coniunctum quod delectationem cauſat ſit apprehenſum, diſpoſitio autem quæ eſt iam inhærens. a nobis non apprehenditur ita ſicut dum eſt in fieri vt dicit Auicen. 6. de natur: vnde ethici minus ſentiant calorem febrilem quam alij febricitantes, quamuis in eis febris ſit intenſior: quia iam calor ille eſt infuſus membris quaſi complexio illorum: & hoc ideo, quia noſtrum ſentire & intelligere, ſunt ex aliqua permutatione intellectus & ſenſus a ſuis obiectis: ab eo autem quod iam in ſe quieſcit, nihil immutatur: vnde cum eſſe noſtrum & viuere noſtrum & omnes actus proprij inſint nobis vt in nobis quieſcentes, ſola autem operatio inſit nobis vt in fieri exiſtens, in ipſa operatione percipimus & eſſe noſtrum, & viuere noſtrum. & inde eſt quod in operando delectamur, & in videndo, & in ſentiendo & in aliis huiuſmodi, in quibus indicatur quodammodo noſtrum eſſe, & viuere, vt patet per Philoſophum 10. Ethic. atque ex ea ratione multa dicuntur eſſe cauſa delectationis ſecundùm quod

10.Eth.l.6.

cauſant in nobis hancce prædictam apprehenſionem, vt ſpes, memoria, admiratio, & etiam ipſa triſtitia; vel in actu exiſtens quatenus facit memoriam rei dilectæ, de cuius abſentia aliquis triſtatur, & tamen de ſola eius apprehenſione delectatur; vel exiſtens in memoria tantum, quo modo ſit cauſa delectationis propter ſubſequentem euaſionem: vnde ſecundum quod homo apprehendit ſe euaſiſſe ab aliquibus triſtibus & doloroſis accreſcit ei gaudij materia.

p.1.q.32.a.2 3.4 ſ. 8.

Tertio quia operatio procedit ex his bonis quæ in nobis ſunt, & quodammodo in ſe continet ſicut effectus cauſam: per eam etiam bonis exterioribus coniungimur, vnde omne bonum quod à nobis eſt diligibile quietat noſtrum appetitum mediante operatione: vnde operatio eſt cauſa delectationis, ſcilicet illa quæ eſt ab habitu procedens & non impedita: bonum enim coniunctum non delectat niſi inquantum eſt conueniens, operatio autem efficitur nobis conueniens & connaturalis per habitum, quia habitus inclinat ad actum per modum naturæ, & ideo dicitur 2. Eth.

2.Eth l.3. 7.Eth.l.14. 10. Eth.l. 6

quod delectatio in opere facta eſt ſignum habitus inhærentis, & 10. Ethicor. quod delectatio perficit operationem ſicut quidam ſuperueniens finis, inquantum ſcilicet ſuper hoc bonum quod eſt operatio, ſuperuenit aliud bonum quod eſt delectatio: vnde oſtenditur primus effectus delectationis, ſcilicet perficere operationem. Sic ergo patet quod cauſa delectationis vt id a quo eſt motus eſt delectabile

10.Eth l.6. 4.d.49 q.3.a 2.c. 7.Eth.l. vlt

quod ſe habet vt mouens non motum; appetitus vero delectabili coniunctus, vt mouens motum; formalis autem, eſt operatio. Materialis autem cauſa delectationis accipienda eſt ex parte ſubiecti eius: ſubiectum autem delectationis & omnium animæ paſſionum eſt ſpiritus animalis qui eſt proximum inſtrumentum animæ in operationibus quæ per corpus exercentur. Ad hoc autem quod ſpiritus aptetur ad delectationem duo requiruntur, ſcilicet debita quantitas, & debita qualitas: quantitas quidem debita, eſt vt ſit abundantia ſpirituum propter duo, Primo quia ſpiritus abundans in quantitate abundat etiam in virtute. Secundo quia cum ad paſſionem delectationis requiratur dilatatio cordis & ſpirituum, non poteſt autem dilatatio perfici quando, ſunt pauci ſpiritus, quia natura conſtringit eos & retinet in ſuo principio: ſed quando ſunt multi ſpiritus, natura poteſt retinere partem in principio ſuo, & effundere abunde ad dilatationem: & ideo conualeſcentes in quibus ſunt pauci ſpiritus, ſunt proni ad triſtitiam, magis quam ad delectationem: debita vero qualitas attenditur quantum ad tria primo vt ſit temperatæ complexionis, & ideo ægri non ſunt apti ad delectationem: ſecundo vt ſpiritus ſit clarus. & non nubiloſus; & ideo melancholici in quibus ſunt ſpiritus terreſtres & obſcuri, ſunt proni ad triſtitiam: tertio, vt eius ſubſtantia ſit medioris inter ſpiſſitudinem & tenuitatem: ſi enim ſint nimis groſſi ſicut in ſenibus vel nimis tenues ſicut in in macilentis non eſt aptus

ad delectationem quia non eſt facile dilatabilis, & propter has cauſas vinum lætificat, quia generat multos ſpiritus claros temperatos & mediocres, inter ſpiſſitudinem & tenuitatem, quando ergo maior fuerit diſpoſitio ex parte materialium cauſarum ad gaudium & triſtitiam, tanto minus eſt quod requiritur ex parte cauſæ formalis; & è conuerſo: & ideo quidam ex modica cauſa & occaſione triſtantur vel lætantur; quidam vero non niſi ex magna. Ex his omnibus colliguntur delectationis effectus, quorum primus eſt, vt dictum eſt, quod perficiat operationem: non tamen eodem modo delectatio perficit operationem puta ſenſus, ſicut perficit eam obiectum quod eſt ſenſibile, & principium actiuum quod eſt ſenſus; quæ omnia ſunt quædam bona & bonitatem operationi tribuentia: ſicut eius quod eſt ſanari non eodem modo eſt cauſa ſanitas, & medicus, ſed ſanitas quidem per modum formæ, medicus autem per modum agentis. Similiter etiam perficit operationem per modum quidem formæ delectatio, quæ eſt ipſa perfectio eius: per modum autem agentis perficit ipſam ſenſus bene diſpoſitus; ſicut mouens motum: ſenſibile autem conueniens ſicut mouens non motum. Eſt autem duplex formalis perfectio: vna quidem intrinſeca, quæ conſtituit eſſentiam rei. Alia autem quæ ſuperuenit rei in ſua ſpecie conſtitutæ, delectatio ergo perficit operationem non ſicut habitus qui ineſt ei vt dicit Philoſophus 10. Ethicor. id eſt non ſicut forma intrinſeca eſſentiæ rei, ſed ſicut quidam finis, id eſt quædam perfectio ſuperueniens: ſicut pulchritudo venit iuuenibus non quaſi exiſtens de eſſentia iuuentutis, ſed quaſi conſequens bonam diſpoſitionem cauſarum iuuentutis, & ſimiliter delectatio conſequitur bonam diſpoſitionem cauſarum operationis: & ſic in diuerſo reſpectu operatio eſt cauſa formalis delectationis, ſcilicet intrinſeca & eſſentialis: & delectatio eſt cauſa formalis operationis non intrinſeca & eſſentialis, ſed ſuperueniens.

p. 2 q. 33. a. p. c. 4. d. 49. l. c. 10. Eth. l. 6.

Secundus effectus delectationis eſt dilatatio quæ potiſſimum attenditur ſecundum partem appetitiuam, quatenus homo quodammodo ſe præbet rei delectabili ad eam interius capiendam, & ſic dilatatur affectus hominis per delectationem. Ex hoc autem effectu oritur alius qui eſt ſitis ſeu deſiderium delectationis prout tamen delectatio conſideratur in memoria, non vero in actu: delectationes enim corporales quia augmentatæ & continuatæ faciunt ſuperexcreſcentiam naturalis habitudinis, efficiuntur faſtidioſæ, quod non eſt verum de delectationibus ſpiritualibus, quæ non ſuperexcreſcunt naturalem habitudinem, ſed perficiunt naturam: vnde cum peruenitur ad conſummationem in ipſis, tunc ſunt magis delectabiles. Ex his effectibus oritur vlterius alius effectus delectationis ſcilicet corporalis, qui eſt quod ſit impedimentum vſus rationis: quod fit, vel propter diſtractionem, cum nimirum ad ea in quibus delectamur multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhæſerit rei, debilitatur circa alias res vel totaliter ab eis reuocatur: vel propter ligationem, inquantum ſcilicet per delectationem corporalem ſequitur quædam tranſmutatio corporalis, maior etiã quam in aliis paſſionibus quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præſentem quam ad rem abſentem: huiuſmodi autem perturbationes corporales impediunt vſum rationis, quando impediunt exiſtimationem prudentiæ. Ex his ergo planum eſt delectationem eſſe paſſionem in appetitu ſenſitiuo.

p. 2 l c. a. 2 c. Ibid. a. 3. c.

p. 2. q. 31. a p. ad 2. q. 32. a. 2. c.

Ad primum ergo dicendum, quod in animali duplex motus conſiderari poteſt: vnus ſecundum intentionem finis qui pertinet ad appetitum: Alius ſecundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem: licet ergo in eo qui iam conſecutus eſt bonum in quo delectatur, ceſſet motus executionis quo tendit ad finem, non tamen ceſſat motus appetitiuæ partis, quæ ſicut prius deſiderabat non habitum, ita poſtea delectatur in habito: licet enim delectatio ſit quies quædam appetitus, conſiderata præſentia boni, delectantis quod appetitui ſatisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili ratione, cuius delectatio motus quidam eſt, & ſecundum hoc etiam motus aſſignatur inter cauſas delectationis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut dictum eſt, ſunt quædam concupiſcentiæ naturales, quædam autem non naturales, ſed conſequuntur rationem, ita etiam delectationum quædam ſunt naturales, & quædam non naturales quæ ſunt cum ratione, vel vt quidam dicunt voluptatum, hæ animæ, illæ corporis, quod in idem redit, delectamur enim & in his quæ naturaliter concupiſcimus ea adipiſcentes, & in his quæ concupiſcimus ſecundum rationem: ſed nomen gaudij non habet locum niſi in delectatione quæ conſequitur rationem, vnde gaudium non attribuimus brutis animalibus, ſed ſolum nomen delectationis, & per conſequens non eſt inconueniens quod gaudium non ſit in appetitu ſenſitiuo. Et per hoc patet ſolutio ad tertium. p. 2 q. 31 a. 3. & 4. c. 4. d. 49. q. 3 a. 3. q p. & 3.

ARTICVLVS V.

Vtrum triſtitia ſit paſſio appetitus ſenſitiui.

Videtur quod triſtitia non ſit paſſio appetitus ſenſitiui: datur enim triſtitia quæ non eſt in appetitu ſenſitiuo, ſcilicet ea quæ condiuiſiua eſt doloris, ergo triſtitia non eſt paſſio in appetitu ſenſitiuo. p. 2. q. 35. a. p. & 2. [illegible]

2 Præterea miſericordia eſt quædam triſtitia ſeu dolor de malo alieno, ſed miſericordia non eſt tantum in appetitu ſenſitiuo. attribuitur enim Deo & Angelis, ergo triſtitia non eſt tantum in appetitu ſenſitiuo. p. 2. q. [illegible] c. p. p. [illegible] 3. c.

3 Præterea triſtitia opponitur delectationi, ſed delectatio eſt etiam in ratione, vt ſupra dictum eſt, ergo triſtitia ſeu dolor eſt etiam in ratione. p. 2. q. [illegible] & [illegible] 4. q. 3 a. 3. q. [illegible] & 2.

Sed contra eius eſt triſtari de bono abſente, vel malo præſente, cuius eſt delectari de bono præſente: ſed appetitus ſenſitiuus delectatur de bono præſente, vt ſupra dictum eſt: ergo. a. præced.

Reſpondeo dicendum, quod cum triſtitia ſit oppoſita delectationi, eadem via procedendum eſt vt oſtendatur de ea quid ſit, qua de delectatione demonſtratum eſt. Ad cuius manifeſtationem ſciendum eſt quod dolor & triſtitia diuerſimode ſumuntur, nam aliquando dolor eſt genus reſpectu triſtitiæ, & doloris preſſe ſumpti: ita quod dolor generice ſumptus ſit ex quacumque apprehenſione mali aut repugnantis & in appetitu tam intellectiuo quam ſenſitiuo: triſtitia vero prout eſt ſpecies doloris hoc modo ſumpti, dicat dolorem ex apprehenſione interiori ſiue intellectus ſiue imaginationis cauſatum: & dolor ſpecifice & preſſe ſumptus dicat tantum dolorem ex apprehenſione exteriori ſenſus productum. Alio modo ſumitur dolor magis preſſe, quod vſitatius eſt, pro corporali tantum dolore, & ex oppoſito diuiditur contra triſtitiam ſecundum diſtinctionem apprehenſionis exterioris & interioris: & ſecundum hoc hæc duo, ſcilicet triſtitia & dolor tripli-

p. 2. q. 35. a. 2. 2. 3 & ſeq. q. 36 a. p. 2. & ſeq. q. 3 [illegible] a. p. 2. & ſeq. q. 30 a. p. 2. & ſeq. 3. d. 15 q. 2 a. 2. q. p. & 2. 4. d. 49. q. 3. a. 3. q. p. 2 & 3. a. 4. q. 2.

citer differunt : primo quantum ad contrarietatem, quæ quidem in dolore attenditur quantum ad ipſam naturam dolentis, quæ per læſiuum corrumpitur : ſed in triſtitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod odit : ſecundo quantum ad perceptionem quæ quidem in dolore ſemper eſt ſecundum ſenſum tactus : in triſtitia autem ſecundum apprehenſionem interiorem, vt dictum eſt : tertio quantum ad ordinem iſtorum duorum, quia dolor incipit in læſione, & terminatur in perceptione ſenſus, ibi enim completur ratio doloris : ſed ratio triſtitiæ incipit in apprehenſione & terminatur in affectione. Vnde dolor eſt in ſenſu ſicut in ſubiecto : ſed triſtitia eſt in appetitu. Sic ergo triſtitiæ hoc modo ſumptæ cauſa neceſſe eſt quod ſit malum coniunctum; ſicut delectationis cauſa eſt bonum coniunctum, vt dictum eſt ; cauſa autem mouens mota eſt interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur in bonum, & ex conſequenti ad repudiandum malum contrarium, & ſecundum hoc p.2.q.36.a.p 2.3. concupiſcentia etiam dicitur eſſe cauſa triſtitiæ. Vnde patet quod triſtitiæ proprium ſit quod ſit contraria delectationi : cum enim contrarietas ſit differentia ſecundum formam, forma autem ſeu ſpecies paſſionis & motus ſumatur ex obiecto vel p.2.q.31.a.4 c.a.5.c.4.d. 49.q.3.a.3. q.p.& 2. termino, manifeſtum eſt triſtitiam cuius obiectum eſt malum præſens, eſſe contrariam delectationi, cuius obiectum eſt bonum præſens Non tamen omnis triſtitia & omnis delectatio ſibi opponuntur, ſed tantum cum ſint de eodem, ſi enim delectatio & triſtitia ſint de contrariis, tunc non ſolum non habent contrarietatem ſecundum rationem ſpeciei, ſed etiam habent conuenientiam & affinitatem, ſicut gaudere de bono, & triſtari de malo : ſi autem ſint de diſparatis, erunt etiam diſparata, ſicut triſtari de morte amici, & delectari in contemplatione : quod non impedit quin delectatio abſolute poſſit eſſe remedium triſtitiæ: cuius ratio eſt quod delectatio eſt ex præſenti, triſtitia vero ex abſenti, neque enim malum præſens facit triſtitiam, niſi quatenus priuat bonum, p.2.q.38.a.p. c.& ad 3. vt dictum eſt : fortius autem mouet ſenſus præſentis quam memoria præteriti, & ideo finaliter delectatio quæcumque ſit triſtitiam expellit : vnde comparatur ad triſtitiam, ſicut quies ad fatigationem : & propter eandem rationem fit quod incli- p.2.q.35.a.6 c.4 d.49.q. 1.a.3.q.3.c. natio appetitus vehementius tendat in delectationem, quam fugiat triſtitiam. Inter effectus autem triſtitiæ præcipue aſſignatur aggrauatio, dicitur enim homo aggrauari ex eo quod aliquo pondere impeditur à proprio motu : manifeſtum eſt autem 1.2 q.37.a.2. & in reſp. ad obiect. quod triſtitia contingit ex aliquo malo præſenti, quod quidem ex hoc ipſo quod repugnat motui voluntatis aggrauat animum, inquantum impedit ipſum ne fruatur eo quod vult : & ſi quidem non ſit tanta vis mali contriſtantis vt auferat ſpem euadendi, licet animus aggrauetur quantum ad hoc quod non paritur in præſenti eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nociuum contriſtans : ſi vero ſuperexcreſcat vis mali intantum vt ſpem euaſionis excludat, tunc ſimpliciter impeditur etiam interior motus animi anguſtiati, neque hac neque illac diuertere valet, & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo ſtupidus in ſeipſo, ſic ergo patet quod triſtitia ſiue ex ratione cauſæ, ſiue ex ratione eius quod illi proprium eſt, ſiue ex ratione effectus eſt paſſio appetitus ſenſitiui.

Ad primum patet ſolutio ex dictis. Vel etiam concedimus, non ſumendo triſtitiam prout eſt paſſio præciſe, ſed prout eſt dolor cauſatus ex interiori apprehenſione ſiue intellectus ſiue imaginationis, ſicut dictum eſt. in cor. art.

Ad ſecundum dicendum, quod miſericordia Deo attribuitur tantum ſecundum effectum, non vero ſecundum paſſionis affectum : prout vero importat paſſionem in affectu eſt ſpecies triſtitiæ, p.p.q.21.a.3. c.p.2.q.35 a. 8 c.4.d 26 q. p a.3.c. quamquam non proprie dicta, non enim participat proprie rationem generis: & ad cuius manifeſtationem ſciendum eſt quod ad rationem ſpeciei pertinet quod ſe habeat ex additione ad genus : ſed generi poteſt aliquid addi dupliciter, vno modo quod per ſe ad ipſum pertinet, & virtute continetur in ipſo, ſicut rationale additur animali, & talis additio facit veras ſpecies alicuius generis, vt patet per Philoſophum 7. & 8. metaph. Aliquid vero additur generi quaſi extraneum à ratione ipſius, ſicut ſi album animali addatur, vel aliquid huiuſmodi, & talis additio non facit veras ſpecies generis, ſecundum quod communiter loquimur de generibus & ſpeciebus : interdum tamen dicitur aliquid eſſe ſpecies alicuius generis, propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio : ſicut carbo & flamma dicuntur eſſe ſpecies ignis, popter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam : & hoc modo aſſignantur quatuor ſpecies triſtitiæ, per applicationem rationis triſtitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi poteſt vel ex parte cauſæ, & obiecti, vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum triſtitiæ eſt proprium malum : vnde extraneum obiectum triſtitiæ accipi poteſt vel ſecundum alterum tantum, quia ſcilicet eſt malum ſed non proprium : & ſic eſt miſericordia quæ eſt triſtitia de alieno malo, inquantum tamen æſtimatur vt proprium : vel quantum ad vtrumque, quia neque eſt de proprio, neque de malo, ſed de bono alieno : inquantum tamen bonum alienum æſtimatur vt proprium malum, & ſic p.2.q.35.a.8. ad 2.2.q.36 q.10.de malo a.p.c. eſt inuidia, ſub qua ſunt zelus & nemeſis, zelus quidem quo aliquis triſtatur de bono alterius non ex eo quod ipſe habet bonum, ſed ex eo quod nobis deeſt bonum illud quod ipſe habet. Nemeſis vero qua aliquis triſtatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum eſt eo indignus. Proprius autem effectus triſtitiæ conſiſtit in quadam fuga appetitus: vnde extraneum circa effectum triſtitiæ, poteſt accipi quantum ad alterum tantum, quia ſcilicet tollitur fuga, & ſic eſt anxietas quæ ſic aggrauat animum vt non appareat aliquod refugium, vnde alio nomine dicitur anguſtia : ſi vero in- q.11.de mal. a.p.c. tantum procedit talis aggrauatio, vt etiam exteriora membra immobiliter ab opere quod pertinet ad acediam; ſic erit extraneum quantum ad vtrumque, quia nec eſt fuga, nec eſt in appetitu.

Ad tertium dicendum, quod triſtitia ſecundum quod dicit paſſionem eſt tantum in appetitu ſenſitiuo, & opponitur delectationi proprie dictæ : ſed p.2.q.35.a.5 c.4.d 49.q.3 a.3.q.a.c. triſtitia quæ eſt ex apprehenſione interiori opponitur delectationi quam diximus non naturalem : quamuis non omni delectationi opponitur aliqua triſtitia, delectationi enim contemplationis, nulla per ſe triſtitia opponitur.

QVÆSTIO XIII.

De paſsionibus iraſcibilis.

Deinde conſiderandum eſt de paſſionibus iraſcibilis.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR TRIA.

Primo, Vtrum ſpes & deſperatio ſint paſſiones in iraſcibili.

2 *Utrum timor & audacia ſint paſſiones in iraſcibili.*

3 *Vtrum ira ſit ſpecialis paſſio vis iraſcibilis qua appetitur vindicta.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ſpes & deſperatio ſint paſsiones in iraſcibili.

3 d 16 q p a p arg.5. VIdetur quod ſpes & deſperatio non ſint paſſiones in iraſcibili nihil enim patitur niſi ex præſentia agentis, ſed ſpes & deſperatio non ſunt de præſentibus ſed de futuris, ergo ſpes & deſperatio non ſunt paſſiones.

I.c.a.2 arg.2 2 Præterea ſicut voluntas eſt boni appetibilis in parte intellectiua, ita concupiſcibilis in parte ſenſitiua: ſed in parte intellectiua omne quod ad appetitum pertinet eſt voluntas, ergo & in parte ſenſitiua omne quod ad appetitum pertinet eſt vis concupiſcibilis, & ita cum ſpes & deſperatio ad appetitum ſenſitiuum pertineant, ſaltem quatenus ſunt de bono ſenſibili, videtur quod ſint in concupiſcibili.

I.c.a.3 arg.2 p.2.q.40.a.p arg.2. 3 Præterea expectatum bonum eſt obiectum ſpei, ſed expectatum bonum concupiſcentiam conſtituit, ergo videtur quod ſpes non diſtinguatur à concupiſcentia, & deſperatio à fuga ſeu abominatione.

I.c.a 2.in p. arg. ſed contra. Sed contra eſt quod obiectum ſpei eſt bonum arduum, ſed bonum arduum, eſt obiectum iraſcibilis, ergo ſpes eſt paſſio in iraſcibili, & cum ſit eadem ratio de bono arduo & de malo arduo quatenus eſt fugiendum, deſperatio, cuius obiectum eſt malum arduum, eſt etiam paſſio in iraſcibili.

3 d 16 q.p a p.a.3 & ſeq. p.2.q.40.2. p 2 & ſeq. Reſpondeo dicendum, quod paſſio eſt motus appetitiuæ virtutis ſenſibilis quæ eſt ex imaginatione boni vel mali. Spes autem dicit extenſionem appetitus in illud quod appetibile eſt: inuenitur autem non ſolum in hominibus, ſed etiam in aliis animalibus, quod patet, quia inueniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum æſtimatum poſsibile: ſicut aues faciunt nidum propter filiorum educationem: nec propter finem aliquid facerent, niſi in finem illum quaſi illis poſſibilem tenderent, quia naturalis appetitus non eſt impoſsibilium: ſimiliter etiam patet quod vnum animal non init pugnam, non niſi ex ſpe victoriæ: patet ergo quod ſpes ſit in appetitu ſenſitiuæ partis, quæ nobis & brutis communis eſt. Sed quia operationes ſenſitiuæ partis ſunt magis notæ, quam operationes partis intellectiuæ; quia noſtra cognitio incipit à ſenſu, & terminatur ad intellectum; & quia ex notioribus minus nota cognoſcuntur, nomina autem ad innoteſcendum rebus imponuntur; ideo nomina operationum ſenſitiuæ partis, transferuntur ad operationes intellectiuæ partis, & ſic ſpes quæ in parte ſenſitiua nominat quandam paſsionem materialem, in parte intellectiua nominat ſimplicem operationem voluntatis, qua immaterialiter tendit in aliquod bonum. Ad ſciendum autem an ſpes ſit iraſcibilis an concupiſcibilis, conſiderandum eſt, quod potentiæ paſſiuæ variantur ſecundum quod ſunt natæ moueri à diuerſis actiuis per ſe loquendo: proprium autem motiuum appetitiuæ virtutis eſt bonum apprehenſum, 3.d.16.q.p.a 2.c. vt dictum eſt, vnde oportet quod ſecundum diuerſas virtutes apprehendentes ſint etiam diuerſi appetitus, ſcilicet appetitus rationis qui eſt de bono apprehenſo, ſecundum rationem vel intellectum, vnde eſt de bono apprehenſo ſimpliciter & in vniuerſali, & appetitus ſenſitiuus qui eſt de bono apprehenſo ſecundum vires ſenſitiuas, vnde eſt de bono particulari & vt nunc. Sed quia potentia paſſiua non extendit ſe ad plura quam virtus ſui actiui, ſecundum quod dicit comment. in 9. metaph. quod nulla potentia paſſiua eſt in natura cui non reſpondeat potentia actiua naturalis, ideo appetitus ſenſitiuus ad illa tantum bona ſe extendit, ad quæ ſe extendit apprehenſio ſenſitiua. Quia autem vt dicit Dionyſ. 7. cap. de Di. No. diuina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum, quia omnis natura inferior attingit in ſupremo, ad infimum naturæ ſuperioris, ſecundum quod participat aliquid naturæ ſuperioris quamuis deficienter, ideo tam in apprehenſione quam in appetitu ſenſitiuo inuenitur aliquid in quo ſenſitiuum rationem attingit: quod enim animal imaginetur formas apprehenſas per ſenſum, hoc eſt de natura ſenſitiuæ apprehenſionis ſecundum ſe, ſed quod apprehendat illas intentiones, quæ non cadunt ſub ſenſu, ſicut amicitiam, odium, & cætera huiuſmodi, hoc eſt ſenſitiuæ partis ſecundum quod attingit rationem, vnde pars illa in hominibus in quibus eſt perfectior propter coniunctionem ad animam, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus. In aliis autem animalibus quia non confert, ſed ex inſtinctu naturali habet huiuſmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, ſed æſtimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quæ ſunt conuenientia ſenſui delectationem facientia, ſecundum naturam ſenſitiuam eſt, & pertinet ad vim concupiſcibilem: ſed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in ſenſu, ſed magis natum eſt facere triſtitiam ratione ſuæ difficultatis, ſicut quod animal pugnat cum alio animali vel aggredi quamcumque aliam difficultatem, hoc eſt in appetitu ſenſitiuo, ſecundum quod natura ſenſitiua attingit intellectiuam, & hoc pertinet ad iraſcibilem, & ideo ſicut æſtimatio eſt alia vis quam imaginatio, ita iraſcibilis eſt alia vis quam concupiſcibilis: obiectum enim concupiſcibilis eſt bonum quod natum eſt facere delectationem in ſenſu, iraſcibilis autem quod difficultatem habet. Et quia quod eſt difficile non eſt appetibile inquantum huiuſmodi, ſed in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quæ difficultati admiſcetur conferre autem vnum ad aliud & diſcernere intentionem difficultatis & bonitatis in vno & eodem eſt rationis, ideo proprie iſtud bonum appetere eſt rationalis appetitus: ſed conuenit ſenſitiuo ſecundum quod attingit per quandam imperfectam participationem, ad rationalem, non quidem conferēdo vel diſcernēdo, ſed naturali inſtinctu mouetur in

2.d.16.q.p.a 5.c.q.vnic. de ſpe.a.p.c. 2 2 q.17.a. p.c.

illud ſicut dictum eſt de æſtimatione. Et per hoc patet etiam quod iraſcibilis eſt altior quam concupiſcibilis, & propinquior rationi, & ideo incontinens propter concupiſcentiam quæ nulla lege vtitur, magis eſt turpis quam iracundus qui vtitur legibus, ſed peruerſis, vt dicitur in 7. Ethicor. vnde etiam vitia quæ ſunt in concupiſcibili ſunt maioris infamiæ quam ea quæ ſunt in iraſcibili. Ex his ergo iam planum eſt videre quæ paſſio eſt in iraſcibili, & quæ in concupiſcibili, omnis enim paſſio de cuius intellectu eſt appetitus in bonum vel conueniens ſimpliciter eſt in concupiſcibili, ſicut amor, delectatio & huiuſmodi, earumque oppoſita de quibus dictum eſt: omnis autem paſſio de cuius intellectu eſt appetitus in bonum cum circunſtantia difficultatis, eſt in iraſcibili, ſicut eſt ſpes, quæ in hoc diſtinguitur à deſiderio; primo quidem quia deſiderium eſt communiter cuiuſcumque boni, ſpes autem eſt boni ardui quod difficile eſt aſſequi. Secundo quia deſiderium eſt alicuius boni
q. vnic. de ſpe. a. p. c. p. 1 q. 40. a. p. c. 3. d. 26. q. p. a. 3. c. abſolute abſque conſideratione poſſibilitatis vel impoſſibilitatis illius, ſed ſpes tendit in aliquod bonum, ſicut in id quod eſt poſſibile adipiſci: importat enim in ſui ratione quandam ſecuritatem adipiſcendi: vnde ſic in obiecto ſpei quatuor conſiderantur: primo quod ſit bonum, per quod differt à timore: ſecundo quod ſit boni futuri, per quod differt à gaudio vel delectatione: Tertio quod ſit boni ardui, per quod differt a deſiderio: Quarto quod ſit boni poſſibilis, per quod differt a deſperatione, quæ eſt oppoſitum ſpei, de bono non poſſibili, & diſtinguitur à fuga, quod obiectum fu-
l. cit. p. 2. q. 40. a. 4. c. gæ ſit de malo ſimpliciter, deſperationis vero ſit bonum, ſed ſecundum quod conſideratur cum impoſſibilitate obtinendi ex qua habet rationem repulſini.

3. d. 26. q. p. a. p. ad 5. Ad primum ergo dicendum, quod id quod eſt futurum ſecundum rem, eſt præſens in imaginatione, & quia bonum eſt natum mouere appetitum, ſecundum quod eſt imaginatum vel intellectum, vt dicitur in 3. de anima comm. 54. ideo ex tali præſentia poteſt ſequi paſſio in appetitu.

l. c. a. 1. ad 2. Ad ſecundum dicendum, quod natura rationalis ex ſeipſa habet diſcernere & conferre, vnde bonum quod eſt ex ſeipſo appetibile, vel quod indiget collatione & diſcretione ad hoc quod appetatur ſecundum naturam rationalis apprehenſionis appetitum rationalem mouet, & ideo ex hoc
in corp. art. non diuerſificatur appetitus rationalis, ſed dicitur voluntas vniuerſaliter, non ſic autem eſt de appetitu ſenſitiuo, vt patet ex dictis.

l. c. a. 3 ad 2. Ad tertium dicendum, quod expectatum bonum quatenus eſt bonum, quod nondum habetur, commune eſt ſpei & concupiſcentiæ, ſed quod dicit obiectum ſpeciale vtriuſque diſtat, vt dictum
In corp. art eſt.

ARTICVLVS II.

Vtrum timor & audacia ſint paſſiones in iraſcibili.

p. 2. q. 41. a. 2. arg. 1. VIdetur quod timor & audacia non ſint paſſiones in iraſcibili, dicit enim Philoſophus in 6. Ethicor. quod ita ſe habet in appetitu proſecutio & fuga, ſicut in intellectu affirmatio & negatio: ſed negatio non eſt aliquod ſpeciale in intellectu, ſicut nec affirmatio, ſed aliquid commune ad multa, ergo nec fuga aut proſecutio in appetitu, ſed timor nihil aliud eſt quam quædam fuga mali, & audacia quam quædam proſecutio boni, ergo non ſunt ſpeciales paſſiones in iraſcibili.

2 Præterea eſt etiam timor in concupiſcibili: dicit enim Philoſophus in 2. Rhet. quod timor eſt triſtitia quædam, triſtitia autem eſt in concupiſcibili, ergo etiam timor, & audacia quæ eſt contraria timori, eſt in concupiſcibili. l. c. arg. 3.

3 Præterea ſeguities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor, & agonia: ſunt quædam timoris ſpecies: at hæ omnes non ſunt in appetitu iraſcibili, admiratio enim eſt in parte apprehenſiua, & etiam ſtupor, ergo timor non eſt in parte appetitiua iraſcibili. ibid. a. 4. c

Sed contra, timor & audacia habent obiectum ſuum ſpeciale ſicut & ſpes, timor ſcilicet malum difficile cui reſiſti non poteſt, audacia vero malum terribile quod aliquis ſperat poſſe ſe ſuperare, ergo timor & audacia ſunt ſpeciales paſſiones in iraſcibili. l. c. a. 2. c. & q. 45. a. 2. c.

Reſpondeo dicendum, quod timor & audacia ſunt paſſiones ſpeciales in iraſcibili exiſtentes quod poteſt demonſtrari præcipue quidem de timore ex his quæ illi conueniunt, tum etiam ex cauſis & effectibus eius; conſequenter autem de audacia quæ cum timori ſit contraria debet habere idem ſubiectum Timor ergo eſt quidam motus appetitiuæ virtutis, ad virtutem autem appetitiuam pertinet perſecutio & fuga, vt dicitur 6. Ethicor. eſt autem proſecutio boni, fuga autem mali, vnde quicumque motus appetitiuæ virtutis importat proſecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto, quicumque autem importat fugam habet malum pro obiecto, vnde cum timor fugam quandam importet primo & per ſe reſpicit malum ſicut proprium obiectum, reſpicit autem illud malum quatenus eſt corruptiuum & contriſtatiuum quod effugere non poteſt: Audacia autem reſpicit malum ſub eadem ratione, ſed quod effugere poteſt. Et ex his eſt accipere cauſam timoris: cum enim obiectum timoris ſit æſtimatum malum futurum propinquum cui de facili reſiſti non poteſt, illud omne quod poteſt inferre tale malum eſt cauſa effectiua obiecti timoris, & per conſequens ipſius timoris: illud autem per quod aliquis ita diſponitur, vt aliquid ſit ei tale, eſt cauſa timoris & obiecti eius per modum diſpoſitionis materialis, & hoc modo amor aſſignatur cauſa timoris, ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, ſequitur quod priuatiuum talis boni ſit ei malum, & per conſequens quod timeat ipſum tamquam malum. Ad effectus autem timoris cognoſcendos ſciendum eſt quod ſicut ſupra dictum eſt in paſſionibus animæ, eſt ſicut formale ipſe motus appetitiuæ potentiæ, ſicut autem materiale tranſmutatio corporalis: quorum vnum alteri proportionatur: vnde ſecundum ſimilitudinem & rationem appetitiui motus, ſequitur corporalis tranſmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam facit: cuius ratio eſt quia timor prouenit ex phantaſia alicuius mali imminentis, quod difficile repelli poteſt, quod autem aliquid difficile poſſit repelli prouenit ex debilitate virtutis: virtus autem quanto eſt debilior, tanto ad pauciora ſe poteſt extendere, & ideo ex ipſa imaginatione quæ cauſat timorem, ſequitur quædam contractio in appetitu, ſicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem

[Right margin, beside "Reſpondeo dicendum":] p. 2. q. 41. a. p 2. & ſeq. q. 42 a. p. 2. & ſeq. 43 a. p. 2. & ſeq. 44. a. p. 2 & ſeq. 45. a. p 2. & ſeq. 3. d. 15 q. 2. a. 2. q. 3. c. d. 26. q. p. a. 3. c.

[Right margin, beside "ris, & per conſequens":] p. 2. q. 43. 2. p. c.

[Right margin, beside "effectus autem timoris":] p. 2. q. 44. a. p. c.

virtutis, & videmus etiam in ciuitatibus quod quando ciues timent retrahunt ſe ab exterioribus, & recurrunt quantum poſſunt ad interiora, & ſecundum ſimilitudinem huius contractionis quæ pertinet ad appetitum animalem, ſequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris & ſpirituum ad interiora: quod quidem etiam contingit in iratis, ſed aliter tamen in timentibus, aliter in iratis, vt dicit Philoſophus in lib. de probl. 3. & nam in iratis propter calorem & ſubtilitatem ſpirituum quæ proueniunt ex appetitu vindictæ, interius fit ſpirituum motus ab inferioribus ad ſuperiora, & ideo congregantur ſpiritus & calor circa cor: ex quo ſequitur quod irati redduntur prompti & audaces ad inuadendum, ſed in timentibus propter frigiditatem ingraſſantem, ſpiritus mouentur a ſuperioribus ad inferiora, quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: & ideo non multiplicantur calor & ſpiritus circa cor, ſed magis a corde refugiunt, & propter hoc timentes non prompte inuadunt, ſed magis refugiunt: ex calore autem ab exterioribus ad interiora reuocato multiplex effectus cauſatur: in exterioribus enim ex debilitate virtutis continentis membra, ad quam debilitatem
p.1.q.44.a.3.c.&ad p. & ad 3. maxime facit defectus caloris, cauſatur tremor, & maxime in voce propter viciniatem vocalis arteriæ ad cor: tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor, vnde & ſtrepitus dentium ſequitur: præterea ex calore ad interiora & inferiora, ſcilicet circa nutritiuam reuocato & multiplicato oritur ſitis ex conſumptione humidi, & etiam interdum ſolutio ventris, & vrinæ emiſſio, aliarumque ſuperfluitatum: vel huiuſmodi emiſſio ſuperfluitatum accidit propter contractionem ventris & partium illarum inferiorum. Ex defectu autem caloris circa exteriora membra, fit quod timor quantum eſt de ſe natus ſit impedire operationem propter defectum inſtrumentorum corporalium qui inde accidit. Et ex his patet quomodo timor ſi proprie ſumatur ſit paſſio in appetitu iraſcibili, & ſimiliter audacia, quæ eſt ei contraria.

p.1.q.43.a.1.ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod non omnis fuga appetitus eſt timor, nec omnis proſecutio eſt audacia, ſed fuga & proſecutio ab aliquo ſpeciali obiecto, vt dictum eſt, & ideo licet fuga & proſecutio ſint quoddam generale, tamen timor & audacia eſt paſſio ſpecialis.

l.c.ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod timor nullo modo eſt in concupiſcibili: non enim reſpicit malum abſolute, ſed cum quadam difficultate vel arduitate, vt ei reſiſti vix poſſit: ſed quia paſſiones iraſcibilis deriuantur à paſſionibus concupiſcibilis, & ad eas terminantur, vt dictum eſt, ideo timori attribuuntur ea quæ ſunt concupiſcibilis: dicitur enim timor eſſe triſtitia, inquantum obiectum timoris eſt contriſtans, ſi præſens fuerit, vnde & Philoſophus dicit ibidem quod timor procedit ex phantaſia futuri mali contriſtatiui.

l.c.a.4.c. Ad tertium dicendum, quod illa quæ in obiectione referuntur dicuntur ſpecies timoris ſecun-
3 d.26.q.3.a.3.c. dum quod diuidunt propriam rationem obiecti ipſius timoris. Malum enim hominis quod eſt obiectũ timoris, poreſt conſiderari in operatione ipſius, vel in exterioribus: in operatione autem poteſt duplex malum timeri: primo quidẽ labor grauans naturam, & ſic cauſatur ſegnities, cum ſcilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædens opinionem, & ſic ſi turpido timeatur in actu committendo eſt erubeſcentia; ſi autem ſit de actu turpi iam facto, eſt verecundia: Cur autem erubeſcentia & verecundia faciant ruborem in vultu, cum timor de ſe faciat contractionem ſpirituum, & caloris ad partes interiores, & inferiores, hoc accidit ex diuerſitate obiecti, cum enim eſt aliquod obiectum quod con- l.c.a.3.ad 3. trariatur, & appetitui animali & naturæ, tunc fit contractio non ſolum ex parte appetitus animalis, ſed etiam ex parte naturæ corporalis, & tunc calor & ſpiritus ad interiora contrahuntur: ſed quando malum quod timetur, non opponitur naturæ ſicut deſtructiuum aut corruptiuum ipſius, ſed ſolum appetitui animalis, tunc fit contractio quædam ſecundum appetitum animalem tantum, non autem ſecundum naturam corporalem, ſed magis anima quaſi in ſe contracta vacat ad motionem ſpirituum & caloris, vnde fit eorum diffuſio ad exteriora, & propter hoc verecundia & erubeſcentia faciunt ruborem. Malum autem quod in exterioribus rebus conſiſtit tripliciter poteſt excedere hominis facultatem; primo quidem ratione ſuæ magnitudinis, cum ſcilicet aliquis conſiderat aliquod magnum cuius exitũ conſiderare non ſufficit, & ſic eſt admiratio, quæ quidem quatenus eſt timoris ſpecies eſt in appetitu, ſed quia cauſatur ex conſideratione, denominatur admiratio, quod in illa & originetur & terminetur: Secundo ratione diſſuetudinis, quia ſcilicet aliquod malum inconſuetum noſtræ conſiderationi offertur, & ſic eſt magnum noſtra reputatione, & ſic cauſatur ſtupor qui cauſatur ex inſolita imaginatione. Tertio modo ratione improuiſionis quia ſcilicet prouideri non poteſt, ſicut futura infortunia timentur, & talis timor dicitur agonia.

ARTICVLVS III.

Vtrum ira ſit ſpecialis paſſio vis iraſcibilis.

Videtur quod ira non ſit ſpecialis paſſio vis iraſ- p.1.q.46.a.1.arg.3. cibilis qua appetitur vindicta: ira enim includit multas paſſiones, eſt enim cum triſtitia, & cum ſpe, & cum delectatione, vt patet per Philoſophum 2. Rh. ergo ira non eſt ſpecialis paſſio.

2 Præterea ira eſt cum ratione, dicit enim Philo- ibid.a.4.in arg. ſed contra 3.d.26.q.p.a.1.c ſophus 7. Ethic. quod ira conſequitur rationem aliqualiter, ſed ratio non reperitur in appetitu ſenſitiuo, ergo nec ita.

3 Præterea ira oritur ex eo quod eſt aliquid fa- p.1.q.47.a.p.&.1.c. ctum contra eum qui iraſcitur, & ex deſpectione, ſed iſta non ſunt niſi in apprehenſione, quatenus aliquis apprehendit, vel illud contra ſe factum, vel illam paruipenſionem, ergo nec ita.

4 Præterea ira cauſat feruorem, ſed feruor per- ibid q.48.a.1.arg p. tinet ad amorem, qui eſt in appetitu concupiſcibili; ergo & ira eſt in appetitu concupiſcili.

5 Præterea vindicta dicitur à vindicatione, ſed 22.q.108.p.2.c. vindicatio eſt virtus potentialis iuſtitiæ; ergo ira quæ eſt paſſio ac proinde nec de ſe bona, nec mala, ſecundum Philoſophum 2. eth. male dicitur eſſe 2.Eth.l.5. paſſio qua appetitur vindicta.

p.1.q.46.a.3 in arg. ſed contra & q.47.a.2.in arg. ſed contra. Sed contra eſt quod ab ira dicitur appetitus iraſcibilis, & quod Philoſophus dicit in 2. Rhet. c. 2. quod ira eſt appetitus cum triſtitia punitionis; ergo ira eſt paſſio in iraſcibili qua appetitur vindicta.

2.d.26.q.p.a.2.c.a.3.6.p.1.q.46.a.p.&ſeq q.26.de ver.a.4.c. Reſpondeo dicendum quod omnis paſſio de cuius intellectu eſt appetitus in bonum vel malum cum circunſtantia difficultatis eſt in iraſcibili: ſi ergo ſumatur motus iraſcibilis in malum quatenus eſt præſens, non excedens tamen facultatem, ſic facit

paſſionem iræ. Ira ergo proprie eſt paſſio iraſcibilis, quæ contingit ex hoc quod vis iraſcibilis tendit ad deſtructionem alicuius quod apprehenditur vt præſens nociuum, vnde quicquid importat ex ſe aliquid alteri nociuum & repugnans natum eſt in eo facere iram, vt aliquid dictum vel factum contra aliquem, & paruipenſio, ex quibus oritur in læſo, appetitur

p.2.q.46.a.2.c.

vindictæ, cuius motus iræ tendit in duo, ſcilicet in ipſam vindictam quam appetit & ſperat, ſicut quoddam bonum vnde & de ipſa delectatur, & in illum de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium & nociuum, quod pertinet ad rationem mali: eſt autem duplex differentia attendenda circa hoc, iræ ad odium & amorem: quarum prima eſt quod ira ſemper reſpicit duo obiecta, amor vero & odium quandoque reſpiciunt vnum obiectum tantum, ſicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiuſmodi aut etiam odire: ſecunda eſt quia vtrumque obiectorum quod reſpicit amor, quando ſcilicet reſpicit duo obiecta eſt bonum, vult enim amans bonum alicui tanquam ſibi conuenienti: vtrumque vero eorum quæ reſpicit odium eſt malum: vult enim odiẽs malum alicui tanquam cuidam inconuenienti: ſed ira reſpicit vnum obiectum, ſecundum rationem boni, ſcilicet vindictam quam appetit, & aliud ſecundum rationem mali ſcilicet hominem nociuum de quo vult vindicari. & ideo ira eſt paſſio quodammodo compoſita ex contrarijs paſſionibus, vnde dicit Philoſophus 7. eth. quod ira conſequitur ratio-

7 eth. l.6.

nem aliqualiter, conferre enim vnum ad aliud, ſcilicet pœnam infligendam cum nocumento illato in vno & eodem, eſt rationis, & ideo proprie iſtud bonum appetere eſt rationalis appetitus: conuenit tamen ſenſitiuo appetitui ſecundum quod attingit per quandam imperfectam participationem ad rationalem, vt dictum eſt, vt ex his manifeſtum eſt quod ira eſt ſpecialis paſſio vis iraſcibilis qua appetitur vindicta.

1 d.26.q.p a 2.c p.2.q. 40.a 4.c

p.2.q.48.a. p.c.

Amplius id ipſum videre eſt ex effectibus iræ, & iis quæ aſſignantur tanquam eius ſpecies; cum enim motus iræ cauſetur ex aliqua iniuria illata, ſicut ex quodam contrario iniacente, appetitus potiſſimè tendit ad repellendam iniuriam per appetitum vindictæ, & ex hoc ſequitur magna vehementia & impetuoſitas in motu iræ, & quia motus iræ non eſt per modum retractionis cui comparatur frigus, ſed potius per modum inſecutionis cui comparatur calor, conſequenter fit motus iræ cauſatiuus feruoris ſanguinis & ſpirituum circa cor, quod eſt inſtrumentum paſſionum animæ, & exinde eſt quod propter magnam perturbationem cordis quæ eſt in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris: ex illa autem perturbatione oritur vlterius perturbatio rationis, quæ licet non vtatur organo corporali in ſuo proprio actu, tamen indiget ad ſui actum quibuſdam viribus ſenſitiuis quarum actus impediuntur corpore perturbato: oritur præterea ex illa perturbatione ſi fuerit magna, taciturnitas, & quandoque etiam mors ſi fuerit inanima: ſi autem non fuerit tanta perturbatio, oritur cordis locutio.

a 1.c.

a 3.c.

p.2.q 46.a.8 c ad p.2.& 3.2.d 26.q p. a.3.c.

Species autem iræ tres eſſe numerantur, ſecundum ea quæ dant iræ augmentum: quod quidem contingit tripliciter: vno modo a facilitate ipſius motus, & talis ira vocatur fel, quia cito accenditur, aliter excandeſcentia dici poteſt: alio modo ex parte triſtitiæ cauſantis iram quæ diu manet in memoria, & hæc pertinet ad maniam quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte eius quod iratus appetit ſcilicet vindictæ, & hæc pertinet ad furorem qui numquam quieſcit donec puniat, vnde Philoſophus 4. eth. quoſdam iraſcentium vocat acutos, quia cito iraſcuntur: quoſdam amaros quia diu retinent iram; quoſdam difficiles qui numquam quieſcunt niſi puniant; & ex his omnibus manifeſtum eſſe poteſt quod ira optime dicatur paſſio in iraſcibili qua appetitur vindicta.

Ad primum ergo dicendum, quod ira includit multas paſſiones, non quidem ſicut genus ſpecies, ſed magis ſecundum continentiam cauſæ & effectus, cauſatur enim ex concurſu multarum paſſionum: non enim inſurgit motus iræ niſi propter aliquam triſtitiam illatam, & niſi adſit deſiderium & ſpes vlciſcendi, quia vt Philoſophus dicit in 2. met. c.2. iratus habet ſpem puniendi: appetit vindictam vt ſibi poſſibilem: vnde ſi fuerit multum excellens perſona quæ nocumentum intulerit non ſequitur ira ſed tantum triſtitia, vt Auicen. dicit in lib. de anima.

p.2.q.46.a p ad 5 & in c.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis.

in corp art. 1. citat in obiec.

Ad tertium dicendum, quod apprehenſio illorum non eſt ira, ſed cauſa iræ, quia appetitus non fertur niſi in intellectum vel imaginatum vt dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod feruor qui conſequitur calorẽ alia ratione pertinet ad amorem, & ad iram nam feruor amoris eſt cum quadam dulcedine, & leuitate, eſt enim in bonum amatum, & ideo aſſimilatur calori aeris & ſanguinis propter quod ſanguinei ſunt magis amatiui, & dicitur quod cogit amare iecur, in quo fit quædam generatio ſanguinis: feruor autem iræ eſt cum amaritudine ad conſumendum, quia tendit ad punitionem contrarij, vnde aſſimilatur calori ignis & choleræ.

p.2.q.48.a. 2.ad p.

Ad quintum dicendum, quod vindicta hic latius ſumitur, quam quando dicitur a vindicatione quæ eſt pars potentialis iuſtitiæ. Sumitur enim pro pœna infligenda, quaſi cum debito ordine & modo appetatur, erit vindicatio ſi vero indebito modo & ordine, erit vitium vindicationi oppoſitum: conſiderata vero prout appetitur tantum, ſine vllo reſpectu ad ordinem ſeu modũ debitum vel indebitum ſic eſt paſſio iræ quæ de ſe vt ſic præciſe ſumpta & conſiderata nec laudabilis eſt nec vituperabilis, ſed tantum prout conſideratur in actu, ſeu in indiuiduo, quia tunc neceſſe eſt illam circumſtantiam debiti vel indebiti ordinis ſeu modi in ipſa reperiri.

1.d.15.q.p.2. 1.q.2.c.

22.q.108.a. p.2.& ſeq.

QVÆSTIO XIIII.

De habitibus ſecundum ſe.

Poſt actus & paſſiones conſiderandum eſt de principijs humanorum actuum: principium autem eſt potentiã & habitus, ſed quia de potentijs in ſecunda parte dictum eſt, nunc reſtat de habitibus conſiderandum.

p.2.q.49.in proem.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR SEPTEM.

1 *Primo vtrum neceſſarij ſint habitus.*

2 *Vtrum habitus recte definiatur diſpoſitio ſecundum quam bene vel male diſponitur diſpoſitum, an ſecundum ſe aut ad aliud.*

3 *Vtrum ſolæ facultates animæ ſpiritales ſint ſubiectum habitus.*

4 *Vtrum habitus cauſentur ex actibus.*

5 *Vtrum quilibet actus augeat habitum.*

6 *Vtrum per actus ceſſationem diminuantur vel corrumpantur habitus.*

7 *Vtrum habitus diſtinguantur ſecundum obiecta.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum neceſſarij ſint habitus.

(p 2 q.49.2. p.4 ad 3.) VIdetur quod non ſint neceſſatij habitus: vel enim ſunt neceſſatij ad determinandam potentiam ad agendum, vel ad promptius & expeditius agendum: non primum, quia ſequeretur habitum voluntatis minuere libertatem: id enim minuit libertatem, quod opponitur indifferentiæ, determinatio autem facultatis opponitur indifferentiæ, ſicut enim quo maior eſt habitus, eo maior eſt determinatio, ſic quo maior eſt determinatio, eo minor eſt indifferentia, quo vero minor eſt indifferentia, eo minor eſt libertas. (q̃. vni. de virt. a.p.arg. 7.& 11.12.3. d 2.36.q.p.a. p.arg.3.) Non etiam ſecundum, quia omnis potentia ſufficiens ad agendum ſe ſola, & aliunde agens ſine mora, & in inſtanti non poteſt agere facilius ex cuiuſcumque cauſæ conſortio: ſed potentiæ quæ dicuntur capaces habituum, ſolæ ſunt ſufficientes ad agendum, & aliunde agunt ſine mora, & in inſtanti, ſicuti voluntas, ergo non neceſſatij ſunt habitus.

(ibid.) 2 Præterea per formam vnumquodque bene vel male diſponitur ad agendum, etgo non ſunt neceſſarij habitus ad diſponendum potentias ad agendum

(arg.p.) 3 Præterea ſi habitus determinat potentiam ad agendum bene vel male, vel determinat antequam potentia agat, vel dum agit, vel poſtquam egit: non tertium, vt clarum eſt, non primum, quia quandiu non agit, eſt indeterminata, tandiu enim poteſt agere & non agere; neque etiam ſecundum, quia iam eſt determinata.

(2. eth. l.5.) Sed contra eſt, quod Philoſophus 2. eth. enumerat tria principia actionum, ſcilicet, paſſiones, potentias, & habitus.

(q. vnie. de virt. in com. a.p.c.3 d.23. q.p.a. p. & l. citandis in reſp. ad p.) Reſpondeo dicendum, quod habitus ſunt neceſſarij ad agendum. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod triplicis generis eſt potentia in homine, eſt enim aliqua potentia tantum agens, ſicut intellectus agens, & potentiæ naturales, aliqua tantum acta vel mota, alia vero agens & acta. Potentia igitur quæ eſt tantum agens non indiget ad hoc quod ſit principium actus aliquo inducto, hæ enim potentiæ ſunt in ſeipſis completæ, & ad vno modo agendum ſcilicet bene, determinatæ: vnde non indigent aliquibus habitibus quibus compleantur; illæ vero potentiæ ſunt tantum actæ quæ non agunt niſi ab alijs motæ, nec eſt in ijs agere vel non agere, ſed ſecundum impetum virtutis mouentis, & tales ſunt vires ſenſitiuæ ſecundum ſe conſideratæ, vnde in 8. eth. dicitur quod ſenſus nullius actus eſt principium. (p.2.q.49.2. 4 c.) Potentiæ vero illæ ſunt agentes & actæ, quæ ita mouentur à ſuis actiuis, quod tamen per eas non determinantur ad vnum, ſed in ijs eſt agere vel non agere, bene vel male agere, ſicut vires aliquomodo rationales, & hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid ſuperinductum, quod non eſt in ijs per modum paſſionis tantum, ſed per modum formæ quieſcentis, & permanentis in ſubiecto, ita tamen quod per eas non de neceſſitate potentia ad vnum cogatur, quia ſic potentia non eſſet domina ſui actus Ex quibus patet quod habitibus ad tria indigemus: primo vt ſit firmitas in operatione, ea enim quæ ex ſola operatione dependent, facile immutãtur niſi ſecundum aliquam inclinationem habitualem fuerint ſtabilita. Secundo vt operatio perfecta in promptu habeatur: niſi enim potentia per habitum aliquo modo inclinetur ad vnum, operabitur ſemper, cum neceſſe fuerit operati, præcedere inquiſitionem de operatione, ſicut patet de eo qui vult conſiderare nondum habens habitum ſcientiæ, & qui vult ſecundum virtutem agere, habitu virtutis carens: vnde dicit Philoſophus 3. eth. quod repentina ſunt ab habitu. Tertio vt delectabiliter operatio compleatur, quod quidem fit per habitum, qui cum ſit per modum cuiuſdam naturæ, operationem ſibi propriam quaſi naturalem reddit, & per conſequens delectabilem, vnde Philoſophus in 2. eth. ponit ſignum habitus delectationem in opere exiſtentem: & 5. eth. (2 eth. l.3.) dicit quod aliquis facit iuſtum & iuſtus non eſt: ad hoc enim quod aliquis ſit iuſtus aut iniuſtus, fortis vel ignauus, temperatus vel intemperatus, non ſatis eſt quod iuſtum vel iniuſtũ, forte vel ignauum, temperatum vel intempetatum actum eliciat, (22.q.59.2. c. & in arg. ſed cont.) illa enim poſſunt fieri, vel ex paſſione, vel præter intentionem, aut aliquo alio modo ſine habitu propriæ virtutis aut vitij: ſed requiritur præterea vt iuſte vel iniuſte, fortiter vel ignaue, temperate vel intemperate agat, id eſt ex intentione, cum electione, prompte & delectabiliter; hæc enim procedunt ab habitu & ſunt ſignum habitus iam generati.

(q.10. de ver. a.2.c.) Ad primum ergo dicendum, quod habitus quantum primo aſpectu apparet ſignificate videtur aliquid potentiæ ſuperadditum, quo perficitur ad ſuã operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo ſuperaddito duplici ratione, & propter conditionem naturæ, & propter rationem ipſius potentiæ, nec immerito, cum actio quæ à potentia procedit, à natura dependeat, quæ eſt potentiæ origo. Ex parte quidem naturę indiget potentia aliquo ſuperaddito ad operandum, quando ſcilicet operatio talis eſt quod facultatem & conditionem naturæ excedit: ſicut conditionem naturæ humanæ excedit, vt ad Deum quaſi ſociali amore afficiatur, quaſi hæreditatis eius conſors, vnde ad hanc operationem indiget noſtra affectiua potentia habitu charitatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia eſt ad talia obiecta ordinata, quorum nullatenus ex ſeipſa poteſt perfecte actum habere, ſicut potentia viſiua eſt ordinata ad omnes colores, non fuit autem poſſibile vt eſſent in organo viſiuo omnes colores in actu, & ideo aliter eſt ordinatum vt ſcilicet potentiæ viſiuæ poſſit ſuperaddi ſimilitudo cuiuſlibet coloris, & ſic in actum progrediatur viſionis: & ſumendo nomen habitus hoc modo poteſt concedi quod adueniat potentiæ vt determinet ipſam ad agendum, quia ſine illo habitu agere non poſſet. Sciendum tamen eſt quod illud quod additur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, ſumendo habitum magis preſſe & proprie, quandoque per modum paſſionis, quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur eius qualitas, ſed quaſi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, & ſubito tranſit, ſicut dicit Philoſophus in prædic. ruborem eſſe paſſionẽ & non paſſibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem ſubito immutatur. (in fine art.) Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quaſi connaturale recipienti: & inde (3.d.23.q.p.a. p.c.) eſt quod habitus dicitur à Philoſopho qualitas difficile mobilis: inde eſt etiam quod operationes ex habitu procedentes, delectabiles ſunt, & in promptu habentur, & faciliter exercentur, ſicut dictum eſt, quia ſunt quaſi connaturales effectæ. Ea autem quæ ſuperadduntur in potentiis ſenſitiuis non ſuperadduntur per modum habitus, ſed per modum paſſionis: in potentiis vero rationalibus animæ per modum habitus: quia ſenſitiua pars agitur inſtinctu na-

turæ magis quam agat, vnde non eſt ſuſceptiua habitus, (niſi conſideretur vt rationalis per participationem, vt dicetur poſtea) : at rationalis ſeu intellectualis eſt domina ſui actus, & licet de ſe habeat quod poſſit agere vel non agere, non tamen quod delectabiliter, prompte, & faciliter, bene vel male, ſed habent hoc ab habitu illis ſuperueniente, &
q. p. de virt. 2.p. ad 11. immanente. Nec ſequitur quod libertas ex hoc lædatur: omnis enim forma recipitur in ſuo ſuppoſito ſecundum modum recipientis: proprietas autem rationalis potentiæ eſt vt in oppoſita poſſit, & ſit domina ſui actus, vnde numquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad ſimiliter agendum, ſed poteſt agere vel non agere.
3.d.23.q.p.2. p ad 3. Quod autem dicitur quod voluntas & potentiæ ſpirituales poſſunt agere ſine mora, dicendum quod voluntas propter conſortium appetitus ſenſitiui, patitur difficultatem circa ſuas operationes ratione cuius indiget habitu quo omnis defficultas tollatur: & ſimiliter dicendum de intellectu qui ex conſortio phantaſiæ ſæpe in ſuis conſiderationibus fallitur.

p.2.q.49.a.] 4.ad p. Ad ſecundum dicendum, quod per formam perficitur natura rei, ſed oportet quod in ordine ad ipſam formam diſponatur ſubiectum aliqua diſpoſitione, ipſa tamen forma ordinatur vlterius ad operationem quæ eſt finis eius vel via ad finem, & ſi quidem habeat forma determinate vnam tantum operationem determinatam, nulla alia diſpoſitio requiritur ad operationem præter formam; ſi autem ſit talis forma quæ poſſit diuerſimode operari ſicut eſt anima, ſic oportet quod diſponatur ad alias operationes per aliquos habitus.

q. p de virt. 2 p. ad 9. Ad tertium dicendum, quod habitus determinat potentiam per modum diſpoſitionis. Diſpoſitio autem dicitur potiſſimum duobus modis, vnomodo per quam materia diſponitur ad formæ receptionem, ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis. Alio modo per quod aliquod agens diſponitur ad agendum, ſicut velocitas eſt diſpoſito ad curſum, & hoc modo habitus eſt diſpoſitio qua diſponitur diſpoſitum & antequam agat ac per ipſam poſſit delectabiliter & prompte agere & dum agit, vt per ipſam delectabiliter & prompte agat.

ARTICVLVS II.

Vtrum rectè definiatur habitus, diſpoſitio ſecundum quam benè vel malè diſponitur diſpoſitum aut ſecundum ſe aut ad aliud.

5.met l 20. Videtur quod habitus non recte definiatur diſpoſitio ſecundum quam bene vel male diſponitur diſpoſitum aut ſecundum ſe aut ad aliud. Dicitur enim 5. met. t. 14. quod habitus dicitur tamquam actio quædam habentis & habiti, ſed illa actio non poteſt ſic definiri, ergo.

a. præceden. te & loc. in eo citat. 5. 2 Præterea habitus ſuperuenit potentiæ in ordine ad ſuam operationem vt dictum eſt, ergo male definitur diſpoſitio bene vel male diſponens diſpoſitum ſecundum ſe.

a. præc. q. p. de virt a. p. c. q. 10 a. 2. c. 3 Præterea difficile mobile eſt de eſſentia habitus, ſed quicquid eſt de eſſentia debet poni in definitione, ergo deficit illa definitio habitus.

5. met. l. 20. 2. et h. l. 5. Sed contra eſt, quod Philoſophus 5. met. aſſignat hanc definitionem, & 2. eth. dicit quod habitus ſunt ſecundum quos ad paſſioness nos habemus bene vel male.

p. p q. ſum. Philoſ. q. 12. a. 1. c. p. 2. q. 49. a. 4. c. Reſpondeo dicendum, quod optime definitus eſt habitus à Philoſopho: cum enim habitus ſit in genere qualitatis vt dictum eſt in p. parte, ſecundum quam determinatur potentia ſubiecti ſecundũ eſſe accidentale: determinatio autem ſubiecti ſecundum eſſe accidentale eſt triplex; poteſt enim accipi vel in ordine ad ipſam naturã ſubiecti; vel ſecundum actionem & paſſionem, quæ conſequuntur principia naturæ, ſcilicet materiam vel formam, vel ſecundum quantitatem, vt dictum eſt in p. parte. Secundum determinationem ſubiecti ad naturam rei p. p ſ. Phil. q. 12. a. 2. c. p. 2. l. c. ſumitur propria ratio habitus & diſpoſitionis, vnde dicitur diſpoſitio ſecundum quam diſponitur diſpoſitum ſecundum ſe: & quia ipſa forma & natura eſt finis, & cuius cauſa fit aliquid, ideo in habitibus & diſpoſitionibus conſideratur bonum & malum, & etiã facile, & difficile mobile, ſecundum quod aliqua natura eſt finis generationis, & motus. Sic ſanitas 7 met. l. 5. 2 quæ eſt commenſuratio, calidorũ & frigidorũ, eſt ha- eth. l. 5. p. a. bitus ſeu diſpoſitio ſecundũ quam homo diſponitur q. 49 a. 2. c. bene ſecundum ſe, quando enim eſt modus conueniens naturæ rei, tunc habitus habet rationem boni: quando autem non conuenit tunc habet rationem mali, ſicut ægritudo eſt per quam homo male diſponitur ſecundum ſe. Sed quia natura rei quæ eſt fi- a. 4. c. nis generationis, vlterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel eſt operatio, vel aliquod operatum ad quod quis peruenit per operationem, ideo habitus non ſolum importat ordinem ad ipſam naturam rei, ſed etiam conſequenter ad operationem inquantum eſt finis naturæ vel perducens ad finem, vnde patet quod bene definitur habitus diſpoſitio ſecundum quam bene vel male diſponitur diſpoſitum ſecundum ſe, id eſt ſecundum ſuam naturam, aut ad aliud id eſt in ordine ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi loquitur p. 2. q. 49. a p Philoſophus de habitu, ſecundum quod dicitur ab c. 5. met. l. 20. habere, vel haberi, vt dictum eſt in p parte.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis. p p. ſ. Ph. q. 12 a. 1. ad p.

Ad tertium dicendum, quod hic ſumitur habitus paulo latius, ſecundum quod conuenit cum p. p. ſ. Ph. q. 12. a. 3. c. diſpoſitione.

ARTICVLVS III.

Vtrum ſolæ ſpirituales animæ facultates ſint ſubiectum habitus.

Videtur quod ſpirituales animæ facultates non q. vnic. de virt. in cõm. a. 3 arg 3 p. 2. q. 50. a. 2. arg. 2. ſint ſubiectum habitus. Accidens enim non recipitur in accidente; ſed animæ facultates ſunt accidentia, ergo habitus non recipitur in ijs, ergo non ſunt ſubiectum habitus.

2 Præterea anima eſt ſubiectum potentiæ, ſi ergo q. de virt l. c. arg. 6. potentia eſt ſubiectum accidentis, pari ratione illud accidens erit ſubiectum alterius accidentis, & ita ibitur in infinitum quod eſt inconueniens, ergo potentiæ animæ non ſunt ſubiectum habitus.

3 Præterea habitus dicuntur in ordine ad naturam, p. 2. huius q. p 2. q. 50. a. 2. vt dictum eſt, ſed natura magis attenditur ſecundum eſſentiam animæ quam ſecundum potentias, ergo habitus ſunt in anima ſecundum eius eſſentiam, ac proinde non in facultatibus animæ.

4 Præterea habitus dicuntur in ordine ad natu- art. p. huius q. p. 2. q 50. a. 3. ram & ad operationes, vt dictum eſt; ſed natura & operationes reperiuntur in brutis animalibus, ergo reperiuntur etiam habitus in illis.

5 Præterea habitus eſt diſpoſitio alicuius ſubiecti p. 2 q. 50. a. p. c. exiſtentis in potentia vel ad formã, vel ad operationem, vt dictum eſt, ſed corpus exiſtit in potentia ad formam & ad operationem, ergo corpus eſt ſubiectum habitus.

6 Præterea Philoſophus dicit 3. eth. c. 10. quod 3. eth. l. 29. ibid. a. 3. in arg. ſed cõt. aliquæ virtutes ſunt irrationabilium partium, ſed temperantia & fortitudo ſunt habitus, ergo partes

irrationabiles ſeu ſenſitiuæ, ſunt etiam ſubiectum habitus.

a 6 c. 7 Præterea habitus ſunt in angelis, ergo non ſolæ facultates animæ ſunt ſubiectum habituum.

ibid a.4. arg.p. 8 Præterea intellectus eſt facultas animæ ſpiritalis, ſed in intellectu nõ poteſt eſſe habitus; habitus enim operationibus conformantur, ſed operationes hominis ſunt communes animæ & corpori, vt dicitur 1. de ani. t.12. & 66. & intellectus non eſt actus corporis, vt dicitur 3. de anima. ergo intellectus non eſt ſubiectum alicuius habitus.

p.2.q.50 a,5 c.&ad 5. 9 Præterea in potentijs naturalibus non eſt aliquis habitus; quia ex natura ſua ſunt determinatæ, ſed voluntas ex natura ſua ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione, ergo in voluntate non eſt aliquis habitus.

2 p.huius q. ad 2. Sed contra eſt quod illud tantum eſt capax habituum quod poteſt diuerſimode operari, vt dictum eſt, ſed ſolæ facultates rationales poſſunt diuerſimode operari, ergo ſolæ facultates animæ rationalis ſunt ſubiectum habitus.

ibid. Reſpondeo dicendum, quod ex potentiæ ſunt tantum capaces habituum, quæ poſſunt diuerſimode operari, quod ſolis potentijs rationalibus conuenit. p.2.q.50.2.4.c. Rationale autem in homine eſt duplex, vnum per eſſentiam, ſcilicet intellectus, aliud per participationem: & de intellectu quidem quidam ſunt diuerſimode opinati: Quidam enim ponentes intellectum poſſibilem eſſe vnum in omnibus hominibus, coacti ſunt ponere quod habitus cognoſcitiui non ſunt in ipſo intellectu, ſed in viribus interioribus ſenſitiuis; manifeſtum eſt enim quod homines in habitibus diuerſificantur, vnde non poſſunt habitus cognoſcitiui directe poni in eo quod vnum numero exiſtens, eſt commune omnibus hominibus, vnde ſi intellectus poſſibilis ſit vnus numero habitus ſcientiarum, ſecundum quos homines diuerſificantur, non poterunt eſſe in intellectu poſſibili, ſicut in ſubiecto, ſed erunt in viribus interioribus ſenſitiuis, quæ ſunt diuerſæ in diuerſis: ſed iſta poſitio eſt contra rei veritatem: ſicut enim eius eſt potentia cuius eſt operatio, ita etiam eius eſt habitus cuius eſt operatio: intelligere autem & conſiderare eſt proprius actus intellectus, ergo & habitus quo conſideratur erit proprie in ipſo intellectu: vnde patet ipſum eſſe ſubiectum aliquorum habituum. q.vnic.de virt.in cõm. a.4.c. Quoad rationale vero per participationem illud eſt duplex, vnum quod ſe habet vt primum mouens, ſcilicet voluntas, aliud vt mouens motum, ſcilicet appetitus ſenſibilis, & cæteræ potentiæ inferiores: & de primo p.2.q.50.a.5.c. quidem manifeſtum eſt quod eſt maxime capax habituum; omnis enim potentia, quæ diuerſimode poteſt ordinari ad agendum indiget habitu quo bene diſponatur ad ſuum actum: voluntas autem poteſt diuerſimode ordinari, & ideo oportet in voluntate habitus ponere quibus bene diſponatur ad ſuos actus; Potentiæ autem quæ ſe habent vt mouentes & motæ, ſcilicet vires ſenſitiuæ dupliciter poſſunt conſiderari, vno modo ſecundum quod operantur ex inſtinctu naturæ; alio modo ſecundum quod operantur ex imperio rationis; ſecundum igitur quod operantur ex inſtinctu naturæ, ſic ordinantur ad vnum ſicut & natura, & ideo non ſunt in ijs habitus, ſecundum quod ex inſtinctu naturæ operantur, ſecundum vero quod operantur ex imperio rationis, ſic ad diuerſa ordinari poſſunt, & in eis poſſunt eſſe aliqui habitus quibus bene aut male ad aliquid diſponantur. Sed circa vires ſenſitiuas conſiderandum eſt quod ſunt duplicis generis, apprehenſiuæ ſcilicet & appetitiuæ, in quibus ea eſt differentia, quod appetitiuæ natæ ſunt moueri ab appetitu rationali vt dicitur 3. de ani.t.57. ſed vires rationales apprehenſiuæ natæ ſunt accipere à viribus apprehenſiuis. 1.c.ad 3. Cum autem in viribus ſenſitiuis appetitiuis, non ſint habitus niſi ſecundum quod operantur ex imperio rationis, ideo magis conuenit quod habitus ſint in viribus ſenſitiuis appetitiuis, quam in viribus apprehenſiuis: quamuis etiam in ipſis interioribus viribus ſenſitiuis apprehenſiuis, poſſint poni aliqui habitus, ſecundum quos homo ſit bene memoratiuus, vel cogitatiuus, vel imaginatiuus, vnde etiam Philoſophus dicit lib. de mem. quod conſuetudo multum operatur ad bene memorandum: quia etiã iſtæ vires mouentur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehẽſiuæ exteriores; vt viſus & auditus & huiuſmodi, non ſunt ſuſceptiuæ aliquorum habituum: ſed ſecundum diſpoſitionem ſuæ naturæ ordinantur ad ſuos actus determinatos ſicut & membra corporis in quibus non ſunt habitus, ſed magis in viribus imperantibus motum ipſorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubiectum tri- q.vnic de virt.in com. a 3.c.4 met. l.17. pliciter comparatur ad accidens: vno modo ſicut præbens ei ſuſtentamentum: nam accidens per ſe non ſubſiſtit, fulcitur vero per ſubiectum. Alio modo ſicut potentia ad actum: nam ſubiectum accidenti ſubijcitur, ſicut quædam potentia actui, vnde & accidens forma dicitur. Tertio modo ſicut cauſa ad effectum, nam principia ſubiecti ſunt principia per ſe accidentis. Quantum igitur ad primum vnum accidens alterius ſubiectum eſſe non poteſt: nam cum nullum accidens per ſe ſubſiſtat, non poteſt alteri ſuſtentamentum præbere, niſi forte dicatur quod inquantum eſt à ſubiecto ſuſtentatum, aliud accidens ſuſtentat; ſed quantum ad alia duo, vnum accidens ſe habet ad aliud per modum ſubiecti, nam vnum accidens eſt in potentia ad alterum, ſicut diaphanum ad lucem, & ſuperficies ad colorem: vnum etiam accidens poteſt eſſe cauſa alterius, vt humor ſaporis, & per hunc modum dicitur vnum accidens alterius accidentis eſſe ſubiectum, non quod vnum poſſit alteri ſuſtentamentum præbere, ſed quia ſubiectum eſt receptiuum vnius accidentis altero mediante, & per hunc modum dicitur potentia animæ ſubiectum habitus, nam habitus ad potentiam animæ comparatur vt actus ad potentiam; cum potentia ſit indeterminata quantum eſt de ſe, & per habitum determinetur, ad hoc vel illud. Ex principijs etiam potentiarum habitus acquiſiti cauſantur, vnde patet potentias eſſe habituum ſubiecta, quia habitus animæ inſunt potentia mediante.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet in 1.c.ad 6. infinitum abire, quia peruenietur ad aliquod accidens, quod non eſt in potentia reſpectu alterius accidentis.

Ad tertium dicendum, quod habitus importat p.2.q.50.a.2.c. diſpoſitionem quandam in ordine ad naturam & ad operationem: vnde ſi accipiatur habitus ſecundum quod habet ordinem ad naturam, ſic non poteſt eſſe in anima, ſi tamen de natura humana loquamur, quia ipſa anima eſt forma completiua humanæ naturæ: vnde ſecundum hoc magis poteſt eſſe aliquis habitus vel diſpoſitio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed ſi loquamur de aliqua ſuperiori natura, cuius homo poteſt eſſe particeps, ſic nihil prohibet in anima ſecundum ſuam eſſentiam eſſe aliquem habitum ſcilicet gratiam: ſi vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, ſic maxime habitus inueniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad vnam operationem, ſed ſe habet ad multas quod requiritur ad habitum, & quia eſt principium per ſuas

potentias, ideo ſecundum hoc habitus ſunt in anima ſecundum ſuas potentias.

p.1.q.50.a.3 ad 1. Ad quartum dicendum, quod vires ſenſitiuæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, ſed ex inſtinctu naturæ, & ſic in brutis animalibus, non ſunt aliqui habitus ordinati ad operationes: ſunt tamen in eis aliquæ diſpoſitiones in ordine ad naturam, vt ſanitas & pulchritudo, ſed quia bruta animalia à ratione hominis per quandam conſuetudinem diſponuntur ad aliquid operandum ſic vel aliter; hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni poſſunt. Deficit tamen ratio habitus quantum ad vſum voluntatis, quia non habent dominium vtendi vel non vtendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere, & ideo proprie loquendo in eis habitus eſſe non poſſunt.

ibid.a.p.c. Ad quintum dicendum, quod ſecundum quod habitus importat diſpoſitionem ad operationem, nullus habitus eſt principaliter in corpore, ſicut in ſubiecto: omnis enim operatio corporis eſt aut à naturali qualitate corporis, aut eſt ab anima mouente corpus: quantum igitur ad illas operationes quæ ſunt à natura, non diſponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales ſunt determinatæ ad vnum: operationes vero quæ ſunt ab anima per corpus, principaliter quidem ſunt ipſius animæ, ſecundario vero ipſius corporis, habitus autem proportionantur operationibus: vnde ex ſimilibus actibus ſimiles habitus cauſantur: vt dicitur in 2. eth. & ideo diſpoſitiones ad tales operationes, principaliter ſunt in anima, in corpore vero poſſunt eſſe ſecundario, inquantum ſcilicet corpus diſponitur & habilitatur ad prompte deſeruiendum operationibus animæ: ſi vero loquamur de diſpoſitione ſubiecti ad formam, ſic habitualis diſpoſitio poteſt eſſe in corpore, quod comparatur ad animam ſicut ſubiectum ad formam, & hoc modo ſanitas & pulchritudo & huiuſmodi habituales diſpoſitiones dicuntur: tamen non habent perfecte rationem habituum, quia cauſæ eorum de ſua natura de facili tranſmutabiles ſunt. [2 eth.l.p.& 2.]

in corp. artic. Ad ſextum patet ſolutio ex dictis: ſecundum quod enim vires ſenſitiuæ natæ ſunt obedire rationis imperio, perficiuntur ad ſuos actus per aliquid ſuperinductum. Quod tamen non ineſt eis ſicut aliqua forma manens in ſubiecto, ſed ſolum per modum paſſionis, ſicut ſpecies in pupilla, vnde nec harum potentiarum virtutes ſunt habitus, ſed magis ipſæ potentiæ ſecundum quod ſunt actu paſſæ à ſuis actiuis. [q.vnic.de virt.in com. a p.c.q.10. de virt.a.2.c.]

p 1.q.50.a. 6.c. Ad ſeptimum dicendum, quod inquantum in Angelis inuenitur aliqua potentia, intantum in eis poſſunt habitus inueniri: circa huiuſmodi tamen habitus, aliter ſe habet Angelicus intellectus, & aliter humanus: intellectus enim humanus cum ſit infinitus in ordine intellectuum, eſt in potentia reſpectu omnium intelligibilium, ſicut materia prima reſpectu omnium formarum ſenſibilium; ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non ſe habet ſicut pura potentia in genere intelligibilium, ſed ſicut actus quidam, non autem ſicut actus purus, hoc enim ſolius Dei eſt, ſed cum permixtione alicuius potentiæ; & tanto minus habet de potentialitate, quanto eſt ſuperior: & ideo inquantum eſt in potentia indiget perfici habitualiter per aliquas ſpecies intelligibiles: ſed inquantum eſt actu per eſſentiam ſuam poteſt aliqua intelligere, ad minus ſe ipſum & alia ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ. habitus autem qui ſunt diſpoſitiones ad eſſe naturale, non ſunt in angelis, cum ſint immateriales.

Ad octauum dicendum, quod habitus non eſt diſpoſitio obiecti ad potentiam, ſed magis diſpoſitio potentiæ ad obiectum, vnde oportet quod ſit in ipſo potentia, quæ eſt principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam ſicut obiectum. Ipſum autem intelligere, non dicitur commune eſſe animæ & corpori, niſi ratione phantaſmatis, vt dicitur in 1. de ani. patet autem quod phantaſma comparatur ad intellectum poſſibilem vt obiectum, vnde relinquitur quod habitus intellectiuus ſit principaliter ex parte ipſius intellectus, non autem ex parte phantaſmatis, quod eſt commune animæ & corpori: & ideo dicendum eſt quod intellectus poſſibilis eſt ſubiectum habitus; Illi enim competit eſſe ſubiectum habitus quod eſt in potentia ad multa, & hoc maxime competit intellectui. p.1.q.50.a. 4.ad p.

Ad nonum dicendum, quod voluntas ex ipſa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis, ſed quia hoc bonum multipliciter diuerſificatur, neceſſarium eſt vt ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur ad hoc quod ſequatur promptior operatio. p.1.q.50.a. 5 ad 3.

ARTICVLVS IV.

Vtrum habitus cauſentur ex actibus.

Videtur quod habitus non generentur ex actibus, nihil enim formare poteſt ſeipſum, ſed habitus eſt quædam forma potentiæ, vt ſupra dictum eſt, ergo homo non poteſt in ſe per ſuos actus cauſare habitus. q.vnic.de virt.in com. a.9.arg.8. p.2.q.49.a. p c.

2 Præterea ſi per actum habitus in nobis acquiritur, aut acquiritur per vnum, aut per plures, non per vnum; dicit enim Philoſophus 2. eth. quia ex vno non efficitur aliquis ſtudioſus: ſimiliter etiam nec ex multis, quia multi actus cum non ſint ſimul, non poſſunt ſimul aliquem effectum inducere, ergo videtur quod nullo modo habitus cauſetur in nobis ex actibus noſtris. q.vnic.de virt in com. a.9.arg.1.

3 Præterea datur aliquis habitus à natura, puta habitus primorum principiorum, vt dicit Philoſophus lib. 2. poſt. t. vlt. ergo habitus non cauſatur ex actibus. 2 poſt.l. 18. p.2.q.51 p.c.

4 Præterea, dantur aliqui habitus infuſi, ſed hi non ſunt producti per actus, ergo habitus non producuntur per actus. a 2.arg.3.

5 Præterea effectus non poteſt eſſe nobilior ſua cauſa, ſed habitus eſt nobilior quam actus præcedens habitum, quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit, ergo habitus non poteſt cauſari ab actu præcedente habitum.

Sed contra eſt, quod Philoſophus 2. eth. docet habitus virtutum & vitiorum ex actibus cauſari. 2.eth l.p.& 2 p.q.51.a.2. in arg ſed cont.

2 Præterea Philoſophus 9. met. t. 10. diſtinguit duplicem potentiam, vnam, quæ eſt indita vis cuiuſmodi eſt potentia, ſicut ſenſus in animalibus & hæc nō acquiritur ex actibus, ſed potius præexquiritur ad actus: Alia vero eſt quæ per conſuetudinem vel doctrinam acquiritur, & hæc præexquirit præexercitari in actibus antequam acquiratur, ſicut tibicinando aliquis fit tibicinator: at habitus pertinet ad hoc ſecundum genus potentiæ, patet enim quod non naſcimur doctores, aut tibicinatores, ergo habitus cauſantur ex actibus. 9 met.l.4 & 7.

Reſpondeo dicendum, quod dum aliquis habet naturalem aptitudinem ad aliquid, ſi hæc aptitudo ſit ſecundum principium paſſiuum tantum, poteſt illud acquirere, ſed non ex actu proprio; ſed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis, ſicut aer q.vnic.de virt.in com. a 9.c.&p.2.q 51.a.2.c.2. eth l.p.& 2.

recipit lumen à ſole: ſi vero habeat aptitudinem naturalem ad illud ſecundum actiuum principium, & paſſiuum ſimul, tunc per actum proprium poteſt ad illud peruenire. Oſtenſum eſt autem ſupra quod aptitudo naturalis ad habitus quam habet homo, eſt ſecundum principia actiua & paſſiua, quod quidem ex ipſo ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiua eſt principium quaſi paſſiuum intellectus poſſibilis, qui reducitur in ſuam perfectionem, per intellectum agentem; Intellectus autem in actu mouet voluntatem, nam bonum intellectum eſt finis qui mouet appetitum, voluntas autem mota à ratione, nata eſt mouere appetitum ſenſitiuum, ſcilicet iraſcibilem & concupiſcibilem, qui nati ſunt obedire rationi vt dictum eſt: & ideo manifeſtum eſt quod homo per actus ſuos poteſt producere in ſe habitus. Diuerſimode tamen reducitur in actum habitus qui eſt in parte intellectiua, & qui eſt parte appetitiua. nam actio intellectus & cuiuſlibet cognoſcitiuæ potentiæ eſt ſecundum quod aliqualiter aſſimilatur cognoſcibili, vnde habitus intellectualis fit in parte intellectiua, ſecundum quod per intellectum agentem fiunt ſpecies intellectæ in ipſa, vel actu, vel habitu. Actio autem virtutis appetitiuæ conſiſtit in inclinatione ad appetibile, vnde ad hoc quod fiat habitus in parte appetitiua, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum eſt autem quod inclinatio rerum naturalium conſequitur formam, & ideo eſt ad vnum ſecundum exigentiam formæ, qua remanente talis inclinatio tolli non poteſt, nec contraria induci, & propter hoc res naturales, neque aſſueſcunt aliquid neque deſueſcunt, quantumcumque enim lapis ſurſum feratur, numquam hoc aſſueſcet, ſed ſemper inclinatur ad motum deorſum, ſed ea quæ ſunt ad vtrum liber non habent aliquam formam ex qua inclinentur ad vnum determinatum, ſed à proprio mouente determinantur ad aliquid vnum, & hoc ipſo quod determinantur ad ipſum, quodammodo diſponuntur ad idem. Et cum multoties inclinantur determinantur ad idem à proprio mouente, & firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod iſta diſpoſitio ſuperinducta, eſt quaſi quædam forma, per modum naturæ tendens in vnum, & propterea dicitur quod conſuetudo eſt altera natura. Quia igitur vis appetitiua ſe habet ad vtrumlibet, non tendit in vnum niſi ſecundum quod à ratione determinatur in illud: Cum igitur ratio multoties inclinat potentiã appetitiuam, in aliquid vnum fit quædam diſpoſitio firmata in vi appetitiua, per quam inclinatur in vnũ quod conſueuit, & iſta diſpoſitio ſic firmata eſt habitus; vnde ſi recte conſideratur habitus appetitiuæ partis nihil eſt aliud quam quædam diſpoſitio ſiue forma ſigillata & impreſſa, in vi appetitiua à ratione. Et ſic ex actibus poſſunt in agentibus aliqui habitus cauſari non quidem quantum ad primum actiuum principium, ſed quantum ad principium actus quod mouet motum, nam omne quod patitur & mouetur ab alio diſponitur per actum agentis: vnde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia paſſiua & mota, quæ nominatur habitus ſicut habitus virtutũ moraliũ cauſantur in appetitiuis potentijs, ſecundum quod mouentur à ratione, & habitus ſcientiarum cauſantur in intellectu, ſecundum quod mouetur à primis propoſitionibus, quarum eſt intellectus qui eſt habitus naturalis, quia ea quæ ſunt à natura, ſũt principia omnium ſuperuenientiũ. Et tamen ille habitus ita eſt naturalis vt etiã quodam modo per actus acquiratur: neque enim poteſt intellectus cognoſcere quid ſit totum, & quid ſit pars, niſi interueniente actione intellectus agentis, ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus accipiat.

p.2.q.51.a. 2.c.

2.2.q.155.a. 2.c.

p.2.q.51.a. p.c.

Ad primum ergo dicendum, quod idem ſecundum idem non poteſt ſeipſum formare, ſed quando in aliquo vno eſt aliquod principium actiuum, & aliud paſſiuum, ſeipſum formare poteſt ſecundum partes, ita ſcilicet quod vna pars eius ſit formans & alia formata, ſicut aliquid mouet ſeipſum, ita quod vna pars eius ſit mouens, & alia mota, vt dicitur 8. phy. ſic autem eſt in generatione habitus. q.vnic.de virt. in com. a.8.ad 8.

Ad ſecundum dicendum, quod quanto actio agentis eſt efficacior, tãto velocius inducit formam; & ideo videmus in intellectualibus quod per vnam demonſtrationem quæ eſt efficax cauſatur in nobis ſcientia, opinio autem licet ſit minor ſcientia, non cauſatur in nobis per vnum ſyllogiſmum dialecticum, ſed requiruntur plures propter eorum debilitatem, vnde & in agibilibus quia operationes animæ non ſunt efficaces ſicut in demonſtrationibus, propter hoc quod agibilia ſunt contingentia & probabilia, ideo vnus actus non ſufficit ad cauſandum habitum, ſed requiruntur plures, & licet illi plures non ſint ſimul, tamen habitum virtutis cauſare poſſunt, quia primus actus facit aliquam diſpoſitionem, & ſecundus actus inueniens materiam diſpoſitam, adhuc eam magis diſponit, & tertius adhuc amplius, & ſic vltimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem habitus, ſicut accidit de multis guttis cauantibus lapidem. I.c.ad 2. p.2.q.51 a. 3.c. 3.d.23 q.p. a.2.q.2.ad 4.

Ad tertium dicendum, quod habitum dari à natura dupliciter poteſt intelligi, vel ſecundum naturam ſpeciei, vel ſecundum naturam indiuidui: ſecundum quidem naturam ſpeciei, ex parte ipſius animæ datur habitus à natura ſicut intellectus principiorum, qui dicitur eſſe habitus naturalis, vt dictum eſt: quia ſcilicet ex ipſa natura animæ intellectualis conuenit homini, quod ſtatim cognito quid eſt totum & quid eſt pars, cognoſcat quod omne totum eſt maius ſua parte, quod tamen non contingit fieri ita quod ſit totaliter à natura, ſed oportet & quod illud cognoſcat per ſpecies intelligibiles à phãtaſmatibus acceptas. Secundũ vero naturam indiuidui, eſt aliquis habitus cognoſcitiuus ſecundum inchoationem naturalem, inquantum vnus homo ex diſpoſitione organorum eſt magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantũ ad operationem intellectus indigemus virtutibus ſenſitiuis. In appetitiuis autem potentijs non eſt aliquis habitus naturalis ſecundum inchoationem, ex parte ipſius animæ, quantum ad ipſam ſubſtantiam habitus; ſed ſolum quantum ad principia quædam ipſius ſicut principia iuris communis dicuntur eſſe ſeminaria virtutum, & hoc ideo quia inclinatio ad obiecta propria, quæ videtur eſſe inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, ſed magis pertinet ad ipſam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis ſecundum naturam indiuidui ſunt aliqui habitus appetitiui, ſecundum inchoationem naturalem, ſunt enim quidam diſpoſiti ex propria corporis complexione, ad caſtitatem vel manſuetudinem, vel aliquid huiuſmodi. p.2.q.51.a. p.c.

Ad quartum dicendum, quod habitus infuſi ſunt ſupernaturales: hic autem quæſtio procedit de naturalibus, licet quandoque Deus ad oſtendendam ſuam virtutem infundat homini, illos etiam habitus, qui naturali virtute poſſunt cauſari, ſicut Apoſtolis dedit ſcientiam ſcripturarum & omnium linguarum, quam homines per ſtudium vel conſuetudinem acquirere poſſunt, licet non ita perfecte. p.2.q.51.a.4. c.

Ad quintum dicendum, quod actus præcedens habitum, ibid.a.2.ad 5.

habitum, inquantum procedit à principio actiuo, procedit à nobiliori principio quam ſit habitus generatus: ſicut ipſa ratio eſt nobilius principium quam ſit habitus virtutis moralis, in vi appetitiua, per actuũ cõſuetudines generatus, & intellectus principiorũ eſt nobilius principium quam ſcientia concluſionum.

ARTICVLVS V.

Vtrum quilibet actus augeat habitum.

1.2.q.24. a 6.arg 1.p. 1.q.52.a.3. Videtur quod quilibet actus augeat habitũ, quilibet enim actus operatur ad generationem habitus, ergo etiam quilibet actus operatur ad augmentum habitus.

p 2.arg 3. 2 Præterea ſimile augetur ſuo ſimili, ſed quilibet actus eſt ſimilis habitui aquo procedit, ergo quilibet actus auget habitum.

p 1.q.52.a.1 arg.3. Sed contra in his quæ recipiunt magis & minus, contingit eſſe alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum, ſed in habitibus nõ eſt alteratio, vt probatur in 7. phyſ ergo habitus augeri non poſſunt, ergo quilibet actus non auget habitum.

p 1.q.52.a. 2.arg 2. 2 Præterea habitus eſt perfectio quædã vt dicitur 7. phyſ. ſed perfectio cum importet finem & terminum non videtur poſſe recipere magis, & minus, ergo quilibet actus non auget habitum

1.2.q.52 a.6. c.1.S.Phil. q.36.a.3. Reſpondeo dicendum, quod augmentũ qualitatũ quodãmodo ſimile eſt corporali augmento, vt dictũ eſt in ſecunda ſecundæ ſummæ Phil augmentũ autẽ corporale in animalibus & plantis nõ eſt motus continuus, ita ſcilicet quod ſi aliquid augetur tantum in tanto tempore, neceſſe ſit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur; ſicut cõtingit in motu locali: ſed per aliquod tempus, natura operatur diſponens ad augmentũ & nihil augens actu, & poſtmodum producit in effectum, id ad quod diſpoſuerat, augendo ipſum animal vel plantam in actu, ita 1.2.q.52.a.3. c. etiam non quolibet actu habitus augetur, ſed ſi intenſio actus proportionaliter æquetur intenſioni habitus vel etiam ſuperexcedat, quilibet actus vel auget habitum vel diſponit ad augmentũ ipſius, ſicut enim non quodlibet alimẽtum ſumptũ actu auget animal, nec quælibet gutta cauat lapidem ita etiam non quilibet actus actu auget habitum. Si vero intenſio actus proportionaliter deficiat ab intenſione habitus talis actus non diſponit ad augmentum habitus, ſed magis ad diminutionem.

1.2.4.ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod etiam in generatione habitus non quilibet actus complet generationem, ſed quilibet operatur ad eam vt diſponens, & vltimus qui eſt perfectior agens in virtute omnium præcedentium reducit eam in actum, ſimiliter in augmento habitus, non quilibet complet augmentũ, ſed quilibet operatur vt diſponens modo non deficiat ab intenſione habitus, quia effectus non poteſt excedere virtutem ſuæ cauſæ, vt dictum eſt.

a arg.ſed contra. 1.2.q.52.a 3.c. Ad ſecundũ dicendũ quod ſimilitudo & diſſimilitudo non ſolum attenditur ſecundum qualitatem eãdem vel diuerſam, ſed etiã ſecundũ eundẽ vel diuerſum participationis modum. Eſt enim diſſimile, non ſolum nigrum albo ſed etiam minus album, magis albo, nam etiam motus fit à minus albo in magis album tamquam ex oppoſito in oppoſitum vt dicitur in 5. Phyſ. vnde licet actus ſit ſimilis habitui à quo procedit ſecundum eandem naturam & ſpeciem quam vterque habent ab obiecto, vt dicetur poſtea, non tamen ſecundum eundem modum intenſionis, & ſecundum hoc non quilibet actus poteſt augere aut diſponere ad augmentum, inquantum deficit ab perfecta ſimilitudine cum habitu in ratione intenſionis.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem eſt in qualitatibus tertiæ ſpeciei, vt dictum eſt, in ſecunda ſecundæ Sũ. Ph. in qualitatibus vero primæ ſpeciei poteſt eſſe alteratio per poſterius: facta enim alteratione ſecundum calidum & frigidum, ſequitur animal alterari ſecundum ſanum & ægrum, & ſimiliter facta alteratione, ſecundum paſſiones appetitus ſenſitiui, vel ſecundum vires ſenſitiuas apprehenſiuas, ſequitur alteratio ſecundum ſcientiam & virtutes vt dicitur 7. phyſicorum. p 1.q.52.a. 1 ad 3.

Ad quartum dicendũ, quod habitus quidem perfectio eſt, non tamẽ talis perfectio quæ ſit terminus ſui ſubiecti, puta dans ei eſſe ſpecificũ neque etiam in ſui ratione terminũ includit ſicut ſpecies numero vnde nihil prohibet quin recipiat magis & minus. p 2.q.52. a. 1 ad 2.

ARTICVLVS VI.

Vtrum per actus ceſſationem diminuantur vel corrumpantur habitus.

Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per ceſſationẽ ab actu, omnis enim corruptio eſt per aliquem motũ, ſed habitus, puta ſcientiæ qui eſt in anima, non poteſt corrumpi per motum per ſeipſius animæ, quia anima per ſe nõ mouetur, mouetur autem per accidens per motum corporis, nulla autẽ tranſmutatio corporalis videtur poſſe corrumpere ſpecies intelligibiles exiſtentes in intellectu, cum intellectus ſit per ſe locus ſpecierum ſine corpore ergo ſciẽtia corrumpi non poteſt, & per conſequens nec habitus, ergo habitus non corrumpitur per ceſſationem ab actu. p.1.q.53 a. p.arg.3.

2 Præterea ratio & natura habitus ſicut & cuiuſlibet accidentis conſiſtit in concretione ad ſubiectum, vnde & quodlibet accidens definitur per ſuum ſubiectum, ſi igitur habitus ſecundum ſeipſum non intenditur neque remittitur; neque etiam ſecundum concretionem ſui ad ſubiectum diminui poterit, & ita nullo modo diminuetur ergo nec per ceſſationem actus. loc.cit.a.2. arg.3.

3 Præterea habitus permanentiores ſunt quam paſſibiles qualitates, ſed paſſibiles qualitates nõ corrumpuntur neque diminuuntur per ceſſationẽ actus, non enim albedo diminuitur ſi vitrum non immutet, neque calor ſi non calefaciat, ergo habitus neque diminuuntur neque corrumpuntur per ceſſationem ab actu. loc.cit.a. 3. arg p.

Sed cõtra eſt, quod Philoſophus in libro de longitudine & breuitate dicit, quod corruptio ſcientiæ non ſolum eſt deceptio ſed etiam obliuio, & in 8. Eth. dicitur quod multas amicitias inapellatio ſoluit & eadem ratione alii habitus virtutum per ceſſationem ab actu diminuuntur vel corrumpuntur. loc.cit.in arg ſed contra.

Reſpondeo dicendũ, quod diminutio in habitibus fit ſecundum remiſſionem, intenſio vero ſecũdum augmentum. Intenſio autem & remiſſio dupliciter in habitibus poteſt cõſiderari, vno modo ſecundũ ſe prout dicitur maior vel minor ſanitas, vel maior vel minor ſcientia, quæ ad plura vel pauciora ſe extendit. Alio modo ſecundum participationem ſubiecti, prout ſcilicet, æqualis ſcientia vel ſanitas magis recipitur in vno quam in alio ſecundum diuerſam aptitudinem, vel natura vel ex conſuetudine: non enim habitus vel diſpoſitio dat ſpeciem ſubiecto ſicut forma ſubſtantialis quæ ideo non participatur ſecundum magis & minus; neque iterum in ſui ratione includit indiuiſibilitatem ſicut ſpecies numeri: ſicut autem ex eadem cauſa au- p.1.q.52.a. 1.c. 1 c. paulo ſupra. p.1.q 53.a.1. c.

gentur habitus, ex quæ generantur, ita ex eadẽ cauſa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus eſt quædam via ad corruptionem, ſicut è conuerſo, generatio habitus, eſt quoddam fundamentum augmenti ipſius. Ad ſciendum autem quomodo corrumpantur habitus notandum eſt formam aliquã corrũpi dupliciter: ſecundũ ſe, cũ ſcilicet corrũpitur per contrarium ſuũ, & per accidens: quod poteſt etiam fieri dupliciter: vno modo per corruptionẽ ſui ſubiecti, alio modo per hoc quod remouetur prohibens Si igitur fuerit habitus aliquis cuius ſubiectũ fuerit corruptibile, & cuius cauſa habet contrarium, vtroque modo corrumpi poteſt. Sicut patet de habitudinibus corporalibus, ſcilicet ægritudine & ſanitate. Illi vero habitus, quorũ ſubiectũ eſt incorruptibile, non poſſunt corrumpi per accidens, ita ſcilicet quod corrumpãtur per corruptionẽ ſui ſubiecti: ſunt tamen habitus quidã qui etſi principaliter ſint in ſubiecto incorruptibili, ſecundario tamẽ ſunt in ſubiecto corruptibili: ſicut habitus ſcientiæ qui principaliter quidẽ eſt in ſubiecto incorruptibili ſcilicet intellectu poſſibili, ſecũdario autẽ in viribus ſenſitiuis apprehẽſiuis, inquantũ præparãt intellectui poſſibili propriũ obiectũ, & ideo ex parte intellectus poſſibilis habitus ſcientiæ nõ poteſt corrũpi per accidẽs, ſed ſolũ ex parte inferiorũ viriũ ſenſitiuarũ Eſt igitur conſiderãdum ſi poſſunt huiuſmodi habitus per ſe corrũpi: ſi igitur fuerit aliquis habitus qui habeat contrariũ aliquod, vel ex parte ſua, vel ex parte ſuæ cauſæ, poterit per ſe corrũpi, ſi vero non habet contrariũ nõ poterit per ſe corrumpi. Manifeſtum eſt autẽ quod ſpecies intelligibilis in intellectu poſſibili exiſtẽs, non habet aliquid contrariũ Neque iterũ intellectui agẽti qui eſt cauſa eius, poteſt aliquid eſſe contrariũ, vnde ſi aliquis habitus ſit in intellectu poſſibili, immediate ab intellectu agẽte cauſatus, talis habitus eſt incorruptibilis, & per ſe, & per accidẽs: huiuſmodi autẽ ſunt habitus primorum principiorum, tam ſpeculabilium quã practicorũ, qui nulla obliuione, vel deceptione corrumpi poſſũt. Aliquis vero habitus eſt in intellectu poſſibili ex ratione cauſatus, ſcilicet habitus concluſionũ qui dicitur ſcientia: cuius cauſæ dupliciter poteſt aliquid contrariũ eſſe, vno modo ex parte ipſarum propoſitionũ, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ eſt, bonũ eſt bonum, nõ illa cõtraria eſt, quæ eſt, malũ eſt malum, ſed quæ eſt, bonũ non eſt bonum ſecundũ Philoſ. 2. perih. c vlt. Alio modo quantũ ad proceſſum rationis, prout ſyllogiſmus ſophiſticus opponitur dialectico, vel demõſtratiuo: ſic igitur patet quod per falſam rationẽ poteſt corrũpi habitus opinionis, aut etiam ſcientiæ. Vnde Philoſophus dicit quod deceptio eſt corruptio ſcientiæ, virtutũ autem quædam ſunt intellectuales, quæ ſunt in ipſa ratione vt dicitur in 6. Eth. c. p. de quibus eſt eadẽ ratio quæ eſt de ſcientia vel opinione: quædam vero ſunt in parte animæ appetitiua quæ ſunt virtus morales: & eadem eſt ratio de vitijs oppoſitis. Habitus autem appetitiuæ partis, cauſantur per hoc quod ratio nata eſt appetitiuam partem mouere, vnde per iudicium rationis in contrarium mouentis, quocumque modo, ſcilicet, ſiue ex ignorantia, ſiue ex paſſione, vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis vel vitij. Et quia quorumcumque habituum contraria ſuccreſcunt per temporis tractum quæ oportet ſubſtrahi per actum ab habitu procedentem: huiuſmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam ceſſationem ab actu, vt patet etiã in ſcientia & in virtute: manifeſtum eſt enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium; in operationibus & paſſionibus: cum autem aliquis non vtitur habitu virtutis ad moderandas paſſiones vel operationes proprias neceſſe eſt quod proueniant multæ paſſiones & operationes præter modum virtutis ex inclinatione appetitus ſenſitiui & aliorum quæ exterius mouent, vnde corrumpitur virtus, vel diminuitur per ceſſationem ab actu: ſimiliter etiam eſt ex parte habituum intellectualium, ſecundum quos eſt homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo ceſſat ab vſu intellectualis habitus, inſurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes, ita quod niſi per frequẽtem vſum intellectualis habitus quodammodo ſuccidantur vel comprimantur, redditur homo minime aptus ad recte iudicandum, vel quandoque totaliter diſponitur ad contrarium, & ſic per ceſſationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus: ſed hoc genus corruptionis vel diminutionis, tam in habitu intellectuali quam morali, non eſt niſi per accidens, inquantum per ceſſationem actus remouetur prohibens corruptionem.

p.2.q.53.a.p & a.3.c.

p.2.q.53.a.3 c.

Ad primum ergo dicendum quod ſcientia non remouetur per motum corporalem quantum ad ipſam radicem habitus: ſed ſolum quantum ad impedimentum ad actus: inquantum intellectus indiget in ſuo actu viribus ſenſitiuis, quibus impedimentum affertur per corporalem tranſmutationem, ſed per intelligibilem motum rationis poteſt corrumpi habitus ſcientiæ, etiam quantum ad ipſam radicem habitus vt dictum eſt. p.2.q.53.a.1. ad 3.

Ad ſecundum dicendum, quod quocunque modo ſignificetur accidens, habet dependentiam ad ſubiectum ſecundum ſuam rationem, aliter tamen, & aliter. Nam accidens ſignificatum in abſtracto, importat habitudinem ad ſubiectum, quæ incipit ab accidente & terminatur ad ſubiectum. Nam albedo dicitur qua aliquid eſt album. Et ideo in definitione accidentis abſtracti, non ponitur ſubiectũ quaſi prima pars definitionis quæ eſt genus, ſed quaſi ſecunda quæ eſt differentia, dicimus enim quod ſimitas eſt curuitas naſi: ſed in concretis incipit, habitudo à ſubiecto & terminatur ad accidens: dicitur enim album quod habet albedinem: propter quod in definitione huiuſmodi accidentis, ponitur ſubiectum tamquam genus quod eſt prima pars definitionis: dicimus enim quod ſimum eſt naſus curuus. Si igitur id quod conuenit accidentibus ex parte ſubiecti, non autẽ ex ipſa ratione accidentis non attribuitur accidẽti in abſtracto, ſed in cõcreto, & huiuſmodi eſt intenſio & remiſſio in quibuſdã accidentibus, vnde albedo non dicitur magis & minus, ſed album, & eadem ratio eſt in habitibus; & aliis qualitatibus niſi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, vt dictum eſt. p.2.q.53.a.2. ad 3. vide 1. S. Ph.q.36.a.4

Ad tertium dicendum quod ita etiam calor per ceſſationem a calefaciendo corrumperetur, ſi per hoc increſceret frigidum quod eſt calidi corruptiuum. p.2.q.53.a.3. ad 3.

ARTICVLVS VII.

Vtrum habitus diſtinguantur ſecundũ obiecta.

VIdetur quod habitus non diſtinguantur ſecundum obiecta; habitus enim ſunt formæ, ſed formæ diſtinguuntur adinuicem ſecundum diuerſa principia actiua, ergo habitus non diſtinguuntur ſecundum obiecta. p.2.q.54.a.2.c.

2 Præterea habitus bonus cõtrariatur habitui malo, ſed cõtraria ſunt diuerſa ſecundũ ſpeciem, ergo habitus differunt ſpecie ſecundum differentiam boni & mali, ergo non ſecundum diuerſa obiecta. l.c.a.1. in arg. ſed contra.

3 Præterea multi habitus poſſunt eſſe in vna potẽtia ergo habitus non diſtinguuntur ſecundũ obiecta, ſiquidem vna potentia reſpicit tantum vnum obiectũ. a.2.c.

2.1.arg 1. 4 Prętereacontraria ſunt ſpecie differentia, ſed idẽ habitus eſt contrariorum. ſicut medicina ſani & ægri ergo non ſecundum obiecta ſpecie differentia habitus diſtinguntur.

arg. 1. ſed contra. Sed contra eſt, quod actus differũt ſpecie ſecundum diuerſitatem obiectorum, ſed habitus ſunt quædam diſpoſitiones ad actus, ergo etiam habitus diſtinguntur ſecundum diuerſa obiecta.

5. Eth.l.p. 2 Præterea dicit Philoſ. 5. eth. c. p. habitum ex ſubiectis ſibi rebus agnoſci, ergo habitus diſtinguuntur ſecundum obiecta.

p 2.q 54.a. 2 c. Reſpondeo dicendum, quod habitus, & eſt forma quædã & eſt habitus. Poteſt ergo diſtinctio habituũ ſecundũ ſpeciem attendi aut ſecundũ communẽ modum, quo formæ ſpecie diſtinguuntur, aut ſecundum propriũ modum diſtinctionis habituum: diſtinguuntur ſiquidẽ formæ adinuicem ſecundũ diuerſa principia actiua, eo quod omne agens facit ſimile ſecundum ſpeciem, habitus autem importat ordinẽ ad aliquid: omnia autem quæ dicuntur ſecundum ordinem ad aliquid, diſtinguuntur ſecundũ diſtinctionẽ eorũ ad quæ dicuntur. Eſt autẽ habitus diſpoſitio quædam ad duo ordinata, ſcilicet, ad naturam & operationem conſequentem naturam, ſic igitur ſecundũ tria habitus ſpecie diſtinguuntur: vno quidem modo, ſecundũ principia actiua talium diſpoſitionum: alio vero modo ſecundũ obiecta ſpecie differẽtia, tertio vero modo ſecundum naturam, quod quidem contingit dupliciter, vno modo ſecundũ conuenientiã ad naturam:

1. c. a. 3. c. vel etiam ſecundum diſconuenientiam ab ipſa & hoc modo diſtinguuntur ſpecie habitus bonus & malus: nam habitus bonus dicitur qui diſponit ad actũ conuenientem naturæ agentis: habitus autem malus dicitur qui diſponit ad actum non conuenientem naturæ, ſicut actus virtutum naturæ humanæ conueniunt, eo quod ſunt ſecundum rationem, actus vero vitiorum cum ſint contra rationem à natura humana diſcordant, & ſic manifeſtum eſt, quod ſecundũ differentiam boni & mali habitus ſpecie diſtinguuntur. Alio modo ſecundum naturam habitus diſtinguũtur ex eo quod habitus vnus diſponit ad actum conuenientẽ naturæ inferiori, alius autem habitus diſponit ad actum conuenientẽ naturæ ſuperiori: & ſic virtus humana quæ diſponit ad actũ conuenientem naturæ humanæ, diſtinguitur a diuina, vel heroicâ quæ diſponit ad actum conuenientẽ cuidam ſuperiori naturæ, vnde ex his patet ſolutio ad primum & ad ſecundum.

? 2.a.1.ad 3. Ad tertium dicendum quod ſicut in rebus naturalibus diuerſitas ſpecierum eſt ſecundum formam, diuerſitas autem generum eſt ſecundum materiam: vt dicitur in 5. Met. ea enim ſunt diuerſa genere quorum eſt materia diuerſa: ita etiam diuerſitas obiectorum ſecundum genus facit diſtinctionem potentiarum

6. Eth. c. 1. vnde Philoſophus dicit in 6. Eth. c. 1. quod ad ea quæ ſunt genere altera, ſunt etiam animæ particulæ aliæ: diuerſitas vero obiectorum, ſecundum ſpeciem, facit diuerſitatem actuũ ſecundum ſpeciem, & per conſequens habituum; quæcumque autem ſunt diuerſa genere ſunt etiam ſpecie diuerſa, ſed non conuertitur, & ideo diuerſarum potentiarum ſunt diuerſi actus ſpecie, & diuerſi habitus, non autem oportet quod diuerſi habitus ſint diuerſarum potentiarum, ſed poſſunt eſſe plures vnius, & ſicut ſunt genera generum & ſpecies ſpecierum ita etiam contingit diuerſas eſſe ſpecies habituum & potentiarum.

2.q 54.a.2. d 1. Ad quartum dicendum, quod in diſtinctione potentiarum vel etiam habituum non eſt conſiderandum ipſum obiectum materialiter, ſed ratio obiecti differens ſpecie vel etiam genere, quamuis autẽ contraria ſpecie differant diuerſitate rerum, tamen eadẽ ratio eſt cognoſcendi vtrumque quia vnum per aliud cognoſcitur: & ideo inquantum conueniunt in vna ratione cognoſcibilis pertinent ad vnum habitum cognoſcitiuum.

QVÆSTIO XV.

De Virtutibus in communi.

Poſt conſiderationem de habitibus ſequitur conſiderare de virtutibus, & primo quidem de virtute vt ſic: Deinde de virtute morali.

CIRCA QVOD QVÆRVNTVR SEX.

1 *Vtrum virtus ſit habitus.*
2 *Vtrum voluntas ſit ſubiectum virtutis, an etiam potentia intellectiua, an iraſcibilis & concupiſcibilis, an potentiæ apprehenſiuæ ſenſitiuæ.*
3 *Vtrum virtutes recte diſtinguantur.*
4 *Vtrum virtutes conſiſtant in medio.*
5 *Vtrum ſit connexio inter virtutes morales & intellectuales.*
6 *Vtrum virtus inſit nobis à natura.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum virtus ſit habitus.

Videtur quod virtus non ſit habitus: potentiæ enim naturales ſunt minus perfectæ quam po- 2.d.17.q.1. a.1 arg.2. tentiæ rationales, ſed potentiæ naturales poſſunt in ſuos actus ſine habitibus mediis, vt patet in duro & molli: ergo multo fortius hoc poſſunt rationales potentiæ, ergo virtus vel eſt potentia vel eſt actus. Si dicatur quod in potentiis rationalibus, requiruntur habitus vt potentiæ determinentur ad vnum.

2 Contra potentia determinata ad vnum, ſem- arg. 3. per eſt in ſuo actu, nec in alteram partem inclinari poteſt: ſed potentia rationalis perfecta puta per virtutem moralem, non eſt ſemper in ſuo actu, cum non contingat ſemper agere ſecundum Philoſophum in 1. de ſom. & vigil. & quamuis etiam eſſet in aliquo actu, poteſt nihilominus in contrarium actum inclinari, ergo potentia rationalis non determinatur ad vnum per habitum.

3 Præterea medium eſt eiuſdem generis cum ex- arg. 4. tremis, ſed virtus eſt media inter paſſiones vt in 2. Eth. patet: ergo videtur quod virtus non ſit in genere habitus, ſed in genere paſſionis, vel actus, nam & actiones animæ paſſiones dicuntur.

4 Præterea vltimum rei non ponitur in alio gene- p.2 q. 55.a.p arg.p.2.d.c. arg.p. re quam res ipſa: ſed vt Philoſo. dicit in p. cœl. & mundi, virtus eſt vltimum in re de potentia ergo non eſt in genere habitus, ſed in genere potentiæ.

5 Præterea vltimum potentiæ eſt actus: ſed vir- q. vnic. de virt. a. p. tus eſt vltimum potentiæ, ergo virtus eſt actus.

6 Præterea quanto aliquid eſt in nobis Deo ſimi- arg. 6: ibid. arg. 5. lius, tanto eſt melius, ſed maxime Deo aſſimilamur ſecundum quod ſumus in actu, cum ſit actus purus, ergo actus eſt optimum eorum quæ ſunt in nobis, ſed virtutes ſunt maxima bona quæ ſunt in nobis, vt dicit Auguſt. in lib. de lib. arbitrio.

7 Præterea virtus vel eſt habitus operationis, vel tr. de formis q.6.a.2. ad 4. non: ſi nõ eſt, fruſtra ergo admittitur: fruſtra enim eſt quod non habet operationem vt dicit Philoſ. 2. cœl. t. 17. quod ſi ſic: contra Tullius dicit in 4. Tuſcul. quod ſicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt virtus animæ: ſed ſanitas & pulchritudo non ſunt habitus operatiui, ergo neque virtus: ergo virtus non eſt habitus.

2.Eth.l.3. 8 Præterea habitus vt ſic ſe habet ad bonum & malum, poteſt enim dari habitus malus, ſed virtus nõ ſe habet ad bonum & malum: dicit enim Philoſophus 2. Eth. quod ſecundum virtutem dicimur boni, & laudamur, ſecundum malitiam vero, mali & vituperamur, ergo virtus non eſt habitus.

l. 5. Sed contra eſt. quod dicit Philoſophus in 2. Ethic. quod virtus eſt habitus electiuus.

ibid 3.d. 21. q p a.1. q 1. a.2 & 3. Reſpondeo dicendum, quod neceſſarium eſt virtutem eſſe habitũ, idque probat Philoſophus 2. Eth. ſic cum enim in anima ſint tria tantũ quæ ſunt principia alicuius actionis, paſſiones, ſcilicet, potentiæ, & habitus virtus autẽ ſit principium quarundam operationum animæ, vt ipſe eodẽ libro probat, neceſſe eſt virtutem vnum horum trium eſſe. Manifeſtum eſt autem quod non eſt in genere paſſionũ ſecundum illas enim abſolute conſideratas nõ dicimur boni vel mali. Præterea ſecundum virtutes laudamur, & ſecundũ malitias vituperamur: ſed ſecundũ paſſiones abſolute conſideratas, neque laudamur neque vituperamur. Nõ enim aliquis laudatur aut vituperatur ex hoc abſolute, quod timet, vel iraſcitur, ſed ſolũ ex hoc quod aliqualiter timet vel iraſcitur, id eſt ſecundũ rationẽ vel præter rationẽ. Deinde virtutes vel ſũt electiones vel non ſunt ſine electione, paſſiones autẽ adueniunt nobis ſine electione, quia interdum præueniunt deliberationẽ rationis quæ ad electionẽ requiritur. Amplius paſſiones ſunt motus quidã ſecundũ quos nos moueri dicimur, virtutes & malitiæ ſunt quædã qualitates, ſecundũ quas nõ dicimur moueri, ſed aliqualiter, id eſt bene vel male diſponi ad hoc quod moueamur: igitur paſſiones non ſunt virtutes neque malitiæ. Sed neque ſunt potentiæ ſecundum illas enim, nec boni nec mali dicimur, nec laudamur, nec vituperamur. Præterea potentiæ inſunt nobis à natura, quia ſunt naturales proprietates animæ, ſed virtutes & malitiæ, ſecundũ quas dicimur boni vel mali. ſunt
2.Eth.l.p. nobis à natura, non ſunt nobis à natura, vt dicit Philoſophus in eodem libro, igitur virtutes & malitiæ, non ſunt potentiæ, vnde concludit Philoſ. quod ſi virtutes non ſunt paſſiones neque potentiæ relinquitur quod ſunt habitus ſecundum diuiſionem præmiſſam. Ad cuius maiorem euidentiam ſciendum eſt,
p.2.q.55.a.1. quod virtus nominat quandam potentiæ perfectionem, vniuſcuiuſque enim perfectio præcipue conſideratur in ordine ad finem: finis autem potentiæ, actus eſt, vnde potentia dicitur eſſe perfecta ſecundum quod ad ſuum actum determinatur cum
q. vnic de virt ar.c. omnis res ſecundum Philoſophum in 1. & cœli mundi ſit propter ſuam operationem ſicut propter finem proximum: vnumquodque autem eſt bonum, ſecundum quod habet completum ordinem ad ſuum finem, & inde eſt quod virtus bonũ facit habentem & opus eius eius reddit bonum vt dicitur 5. Eth. & per hunc etiam modum patet quod eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, vt dicitur 7. Met. & hæc omnia conueniunt virtuti cuiuſcumque rei. Nam virtus equi eſt quæ facit ipſum bonũ, & opus ipſius, ſimiliter virtus lapidis & hominis, & cuiuſque alterius. Sunt autem quædã potentiæ, quæ ſecundum ſe ipſas ſunt determinatæ ad ſuos actus, ſicut potentiæ naturales actiuæ: & id eo huiuſmodi potentiæ naturales ſecundum ſe ipſas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales quæ ſunt propriæ hominis, non ſunt determinatæ ad vnum, ſed ſe habent indeterminate ad multa: determinatur autem per habitus: neceſſe eſt ergo virtutem eſſe habitum. Hoc etiam patet ex ra-
2.d.2.q.1.a. 2.c. tione actus virtutis non enim in actu virtutis conſideratur ſolum ſubſtantia ipſius actus, ſed etiã modus agẽdi: non enim qui caſta operatur, caſtus eſt, ſed qui faciliter & delectabiliter, vt ex primo Eth. habetur, delectatio autem ex cõuenientia cauſatur, ſicut in ſenſibilibus patet quod coniunctio conuenientis cum conuenienti facit delectationem: oportet ergo quod actus virtutis procedat à cauſa adaptata & aſſimilata ad hunc actum, hoc autem potentia rationalis non habet ex ſe ipſa cum ſit ad vtrumlibet, vt dictum eſt. Oportet ergo aliquid potentiæ ſuperaddi vt perfectionem eius per quod talem actum educat, vndecumque cauſetur: & hoc dicimus eſſe habitum virtutis; & ideo dicit Philoſophus in 2. Eth. quod ſignum 2.Eth.l.3. generati habitus oportet accipere ſuperuenientem in opere delectationem: hinc enim eſt etiam quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actũ conſimilem per modum cuiuſdam naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ natu- 2.d.27.q.1 a.1.ad2.
rales ſunt determinatæ ad ſuos actus ex ſe ipſis, vnde non indigent actu determinante, ſicut potentiæ rationales, quæ ad vtrumlibet ſunt.

Ad ſecundũ dicendũ, quod quidam dicunt quod vir- ibid.ad 3.
tutes habent quoſdam actus qui continui ſunt: nec in eis eſt interpolatio: quamuis à nobis non ſentiatur: non enim virtutes poſſe otioſas eſſe exiſtimant, ſed actus eſt duplex, ſcilicet primus, vt eſſe eſt actus formæ, & talis actus virtutis continuus eſt: manente enim caſtitate, continue manet eſſe caſtum: & actus ſecundus qui eſt operatio, & hunc non contingit cõtinuum eſſe: hic enim actus non tantum eſt virtutis: ſed potentiæ quam perficit: ſicut nulla forma, quæ non eſt ſubſiſtens, habet operationem præter communicationem ſubiecti: nec contingit actum aliquẽ eſſe vel operationẽ ex libero arbitrio, & præcipue cũ electione ſine qua virtutis actus eſſe non poteſt, quin à nobis percipiatur. Et id eo aliter dicendum eſt quod natura potentiæ per habitum non tollitur potentiæ autem rationalis natura eſt, vt cogi ad vnum non poſſit, vnde etiamſi virtute perficiatur in ipſa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere, & non opus eſt quod continue ſequatur inclinationem virtutis: habet enim actus virtutis aliquid in potentia, vt ſcilicet ex neceſſitate non ſit, & aliquid ab habitu vt ſcilicet faciliter fiat.

Ad tertium dicendum, quod medium dicitur de ibid.ad 5.
virtute dupliciter, ſcilicet eſſentialiter & effectiue: eſſentialiter quidem non eſt medium inter duas paſſiones, ſed inter duos habitus vitioſos, quibus aliqualiter ad paſſiones nos habemus: nec hoc eſt eſſentia virtuti: cum aliqua virtus inueniatur, quæ hoc modo nõ eſt medium, ſcilicet iuſtitia; vt ex 5. Eth. patet & dicitur infra: iuſtitiæ enim quaſi æqualitati & medio opponitur abundantia eius qui plus habet, quam iuſtum ſit, qui ex hoc ipſo iniuſtus eſt, vitium iniuſtitiæ habens: & etiam defectus illius qui defraudatus eſt, qui defectus vitium in eo non eſt & ita iuſtitia non eſt medium inter duo vitia: effectiue vero dicitur medium inter paſſiones, quia in paſſionibus medium inuenit; vnde non oportet quod ſit in genere paſſionis.

Ad quartum dicendũ, quod quãdoque virtus dicitur p.2.q.55.a.1. ad 1.
id ad quod eſt virtus, ſcilicet vel obiectum virtutis vel actus eius: ſicut fides dicitur quandoq; quod creditur, quãdoq; vero ipſũ credere, quandoque autẽ ipſe habitus, vnde quando dicitur, quod virtus eſt vltimum potentiæ, ſumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod vltimo potẽtia poteſt, eſt id ad quod dicitur virtus rei: ſicut ſi aliquis poteſt ferre centum libras & non plus; virtus eius conſideratur ſecundum centum libras, non autem ſecundum ſexaginta: obiectio autẽ procedebat ac ſi virtus eſſẽtialiter eſſet vltimum potentiæ. Vel dic. quod vltimum quod eſt 2.d.27.q ad 1.
aliquid rei, nõ reducitur in aliud genus, ſed eſt in eodem genere vel per ſe ſicut vltima pars lineæ: vel per reductionẽ ſicut punctus ad lineam; ſic autem virtus

non eſt vltimum potentiæ:ſed dicitur vltimum eius per reſpectum ad actum, quia vltimum in quod potentia eleuari poteſt, eſt actus quem virtus elicit.

q. vnic. de virt. a. 1. ad 6. Ad quintum patet ſolutio ex dictis, poteſt enim intelligi quod virtus ſit vltimum quod poteſt potentia, poſſe autem conuenit habitui.

ibid. ad 5. Ad ſextum dicendum, quod Auguſt. dicit virtutes eſſe maxima bona non ſimpliciter ſed in genere, ſicut ignis dicitur ſubtiliſſimum corporũ vnde non ſequitur quod nihil ſit in nobis ipſis virtutibus melius, ſed quod ſint de numero eorum, quæ ſunt maxima bona ſecundum genus ſuum.

p. 2. q. 55 a. 2. Ad ſeptimum dicendum, quod virtus ex ipſa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ, vnde cum duplex ſit potentia ſcilicet ad eſſe & ad agere, vtriuſque potentiæ perfectio nominatur, ſed quia potentia ad eſſe quæ in homine ſe tenet ex parte corporis quod eſt ſicut materia eſt communis hominibus & aliis rebus, ideo virtus humana de qua hic loquimur, non poteſt attendi ſecundum illam potentiam, ſed magis ſecundum illam quæ eſt ad agere, vnde virtus humana non importat ordinem ad eſſe ſed magis ad agere: & ideo de ratione virtutis humanæ eſt quod ſit habitus operatiuus. Ad id

ibid. ad 1. vero quod in contrarium obiicitur dicendum quod modus actionis ſequitur diſpoſitionem agentis, vnũquodque enim quale eſt talia operatur, & ideo cum virtus ſit principium aliqualis operationis; oportet quod in operante præexiſtat ſecundum virtutem aliqua conformis diſpoſitio, facit autem virtus operationem ordinatam; & ideo ipſa virtus eſt quædam diſpoſitio ordinata in anima, ſecundum ſcilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinãtur aliqualiter ad inuicem, & ad id quod eſt extra, & ideo virtus inquantum eſt conueniens diſpoſitio animæ aſſimilatur ſanitati & pulchritudini, quæ sũt debitæ diſpoſitiones corporis: ſed per hoc non excluditur quin virtus ſit etiam operationis principium.

p. 2. q. 55. a. 3. c. 2. Eth. l. 6. Ad octauum dicendum, quod ſicut ſupra dictum, virtus importat perfectionem potentiæ: vnde virtus cuiuſlibet rei determinatur ad vltimum in quod poteſt, vt dicitur in primo de cœlo, vltimum autem in quod vnaquæque potentia poteſt, oportet quod ſit bonum; nam omne malum defectum quendam importat. Vnde Dionyſ. dicit in 4. de Di. No. quod omne malum eſt infirmum, & propter hoc oportet quod virtus cuiuſlibet rei dicatur in ordine ad bonum, vnde virtus humana (de qua hic ſermo eſt) quæ eſt habitus operatiuus, eſt bonus habitus, & boni operatiuus, vnde nihil concludit obiectio, nam idem habitus non eſt bonus & malus. ſed alius & alius.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas ſit ſubiectum virtutis, an etiam potentia intellectiua, an iraſcibilis & concupiſcibilis, an potentiæ apprehenſiuæ ſenſitiuæ.

q. vnic. de virt. a. 5. arg. 1. ſed contr. p. 2. q. 56. a. 1. arg. 2. VIdetur quod voluntas non ſit ſubiectum virtutis, omnis enim virtus aut eſt intellectualis, aut moralis, vt dicitur in fine p. Eth. virtus autem moralis non eſt ſicut in ſubiecto, in eo quod eſt rationale per eſſentiam, ſed per participationem: virtus vero intellectualis, habet pro ſubiecto id quod eſt rationale per eſſentiam: cum igitur voluntas in neutra parte poſſit computari: quia non pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ eſt rationalis per participationem, ſed nec eſt cognoſcitiua potentia, ergo non poteſt eſſe ſubiectum virtutis.

...a. 1, arg. 3. 2 Præterea omnes actus humani ad quos virtutes ordinantur ſunt voluntarij: ſi igitur reſpectu aliquorum humanorum actuum ſit aliqua virtus in voluntate, pari ratione reſpectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate: aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes, quod videtur inconueniens voluntas ergo non poteſt eſſe ſubiectum virtutis.

Sed contra eſt, quod ineſt animæ cognoſcitiuæ aliqua cognitio naturalis quæ eſt primorum principiorum: & tamen reſpectu eius cognitionis eſt aliqua virtus intellectualis in nobis, ſcilicet intellectus, qui eſt habitus primorum principiorum, ergo & in voluntate debet eſſe aliqua virtus reſpectu eius ad quod naturaliter inclinatur. q. vnic. de virt. a. 5 arg. 3.

Vlterius videtur quod intellectus, non ſit ſubiectũ virtutis, dicit enim Auguſt. in lib. de moribus Eccleſiæ, quod omnis virtus eſt amor, ſubiectum autem amoris non eſt intellectus, ſed ſolum vis appetitiua, ergo nulla virtus eſt in intellectu. p. 2 q. 56 a. 3 arg. 1.

2 Præterea virtus ordinatur ad bonum vt ex ſupra dictis patet: bonum autem non eſt obiectum intellectus, ſed appetitiuæ virtutis, ergo ſubiectum virtutis non eſt intellectus, ſed virtus appetitiua. ibid. arg. 2.

Sed contra eſt quod verum & bonum ſunt æque nobilia, nam ſe inuicem circumeunt. Nam verum eſt quoddam bonum, & bonum eſt quoddam verum, & vtrumque commune eſt enti, ſi igitur in voluntate, cuius obiectum eſt bonum, poteſt eſſe virtus, ergo & in intellectu cuius obiectum eſt verum poteſt eſſe virtus. q. vnic. de virt. a. 7 arg. 2. ſed contr.

Vlterius videtur quod iraſcibilis & cõcupiſcibilis non poſſunt eſſe ſubiectum virtutis: eiuſdem enim potentiæ ſunt habitus & actus: ſed principalis actus virtutis eſt electio, ſecundum Philoſophum in 2. Eth. quæ non poteſt eſſe actus iraſcibilis & concupiſcibilis, ergo habitus virtutum non poſſunt eſſe in iraſcibili & concupiſcibili. q. vnic. de vir. a. 4 arg. 2.

2 Præterea iraſcibilis & concupiſcibilis habent organum corporale: ſi ergo virtutes ſunt in iraſcibili & concupiſcibili, ſequitur bonum hominis eſſe in corpore hominis, ſed hoc eſt inconueniens, ergo virtus non poteſt eſſe in iraſcibili & concupiſcibili. ibid. a. rg. 4. p. 2 q. 56. a. 4. arg. 2.

Sed cõtra eſt, quod virtus aliqua eſt mediũ inter cõtrarias paſſiones ſicut fortitudo inter timorẽ & audaciam, & temperãtia inter ſuperfluum & diminutum in concupiſcentiis: cum igitur paſſiones ſint in iraſcibili & concupiſcibili, videtur quod ibi ſit virtus. q. de virt. a. 4. arg. 3. ſed contra.

Vlterius videtur quod virtutes apprehenſiuæ ſenſitiuæ poſſint eſſe ſubiectũ virtutis, appetitus enim sẽſitiuus, poteſt eſſe ſubiectũ virtutis, inquantũ obedit rationi: ſed vires ſenſitiuæ apprehenſiuæ rationi obediũt, ad imperiũ enim rationis operatur imaginatiua & memoratiua, ergo in his viribus poteſt eſſe virtus. p. 2. q. 56. a. 5 arg. 1.

2 Præterea ſicut appetitus rationalis qui eſt voluntas in ſuo actu poteſt impediri, vel etiam adiuuari per appetitum ſenſitiuum, ita etiam intellectus vel ratio poteſt impediri vel etiam iuuari per virtutes prædictas: ſicut ergo in viribus ſenſitiuis appetitiuis poteſt eſſe virtus: ita etiam in apprehenſiuis. ibid arg. 2.

Sed contra eſt. quod omnes virtutes vel ſunt intellectuales vel morales, vt dicitur in 2 Eth morales autem virtutes omnes ſunt in parte appetitiua: intellectuales autem in intellectiua vel ratione vt patet in 6. Eth. nulla ergo virtus eſt in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis. ibid. arg. ſed contra.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, virtus eſt habitus quo aliquis benè vtitur: dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum: vno modo inquantum per huiuſmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, ſicut per habitum Grammaticæ habet homo facul- p. 2 q. 56. a. 3 4. 1 6. c. q. vnic. de virt. a. 4 5. 6. 7. c.

tatem rectè loquendi non tamen Grammatica facit vt homo ſemper rectè loquatur; poteſt enim Grammaticus, barbatiſare aut ſolœciſmũ facere, & eadem ratio eſt in aliis ſcientiis & actibus: alio modo aliquis habitus non ſolum facit facultatem agendi, ſed etiam facit quod aliquis facultate rectè vtatur, ſicut iuſtitia non ſolum facit quod homo ſit promptæ voluntatis ad iuſta operandum, ſed etiam facit vt iuſtè operetur, & quia bonum ſicut & ens non dicitur ſimpliciter aliquid, ſecundum id quod eſt in potentia, ſed ſecundum id quod eſt in actu, ideo ab huiuſmodi habitibus ſimpliciter dicitur homo bonum operari & eſſe bonus, puta quia eſt iuſtus vel temperatus, & eadem ratio eſt de ſimilibus. Et quia virtus eſt quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit, huiuſmodi habitus ſimpliciter dicuntur virtutes quia reddunt bonum opus in actu, & ſimpliciter faciunt bonum habentem, primi vero habitus non ſimpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus niſi in quadam facultate, nec ſimpliciter faciunt bonum habentem, non enim dicitur ſimpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod eſt ſciens vel artifex, ſed dicitur bonus ſolum ſecundum quid, puta bonus grammaticus aut bonus faber; ſubiectum igitur habitus qui ſecundum quid dicitur virtus, poteſt eſſe intellectus non ſolum practicus, ſed etiam ſpeculatiuus abſque omni ordine ad voluntatem: ſic enim Philoſophus in 6. Ethicor. ſcientiam, ſapientiam & intellectum, & etiam artem ponit eſſe intellectuales virtutes, ſubiectum vero habitus qui ſimpliciter dicitur virtus, non poteſt eſſe niſi voluntas vel aliqua potentia ſecundum quod eſt mota à voluntate, cuius ratio eſt quia voluntas mouet omnes alias potentias quæ aliqualiter ſunt rationales ad ſuos actus, & ideo quod homo actu bene agat contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem, ſi autem voluntas ſumatur ſecundum ſe, quia omnis potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum, cum obiectum voluntatis ſit bonum rationis voluntati proportionatum quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente, ſed ſi quod bonum immineat homini volendum quod excedat proportionem voluntatis ſiue quantum ad totam ſpeciem humanam ſicut bonum diuinum quod tranſcendit limites humanæ naturæ; ſiue quantum ad indiuiduum, ſicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute, & ideo huiuſmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, ſunt in voluntate ſicut in ſubiecto, vt charitas, iuſtitia & huiuſmodi, ſi autem voluntas ſumatur in comparatione potentiarum quas mouet, contingit intellectum moueri à voluntate, ſicut & alias potentias: conſiderat enim aliquis actu eo quod vult, & ideo intellectus ſecundum quod habet ordinem ad voluntatem poteſt eſſe ſubiectum virtutis ſimpliciter dictæ, & hoc modo intellectus ſpeculatiuus vel ratio eſt ſubiectum fidei, mouetur enim intellectus ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei ex imperio volũtatis: nullus enim credit niſi volens, intellectus vero practicus eſt ſubiectũ prudẽtiæ: prout vero voluntas cõparatur ad appetitiuas potentias ſenſitiuas, ſcilicet iraſcibilem & concupiſcibilem, contingit in illis eſſe virtutem inquantum participant rationem, per hoc quod natæ ſunt rationi obedire, & hoc patet quia actus qui progreditur ab vna potentia ſecundum quod eſt ab alia mota non poteſt eſſe perfectus niſi vtraque potentia ſit benè diſpoſita ad actum, ſicut actus artificis non poteſt eſſe congruus niſi & artifex ſit bene diſpoſitus ad agendum & etiam ipſum inſtrumentum. In his igitur circa quæ operatur iraſcibilis & concupiſcibilis ſecundum quod ſunt à ratione motæ neceſſe eſt vt aliquis habitus perficiens ad bene agendum ſit non ſolum in ratione, ſed etiam in iraſcibili & concupiſcibili. Et quia bona diſpoſitio potentiæ mouentis mota attenditur ſecundum conformitatem ad potentiam mouentem, ideo virtus quæ eſt in iraſcibili & concupiſcibili nihil aliud eſt quam quædam habitualis conformitas iſtarum potentiarum ad rationem: ſed ſi duæ illæ facultates ſecundum ſe conſiderentur inquantum ſunt partes appetitus ſenſitiui, & non per comparationem ad voluntatem mouentem, ſic non competit eis quod ſint ſubiectũ virtutis, ſicut nec ipſis potentiis apprehenſiuis ſenſitiuæ partis non enim comparantur ad voluntatem ſicut motæ ab illa, ſed magis ſe habent vt mouentes reſpectu intellectus, eo quod phantaſmata ſe habent ad animam intellectiuam ſicut colores ad viſum vt dicitur 3. de anim. & ſic patet reſponſio ad omnes quæſtiones.

p.2 q 56 a 6 c q. vnic. de virt in com. a. 5. c.

p. 2. q. 56. a. 3. c. q. vnic. de virt. a. 6. & 7

loc. cit. a. 4. c p. 2. q 56 a 4. c.

loc. cit. a. 5 ad p.

Ad primum ergo primæ quæſtionis dicendum, quod voluntas ſicut & alij appetitus ratione participat inquantum dirigitur à ratione, licet enim voluntas ad eandem naturam intellectiuæ partis pertineat non tamen ad ipſam potentiam rationis.

q. vnic. de virt. a. 5. ad p. 1

Ad ſecundum dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum paſſionis moderatæ quod eſt proprium huius vel illius hominis, & in talibus non eſt neceſſarium quod ſit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc ſufficiat natura potentiæ. Sed ſolum neceſſarium eſt in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinſecum.

ibid. a. 5. ad 3.

Ad illud vero quod in contrarium opponitur dicendum quod cognitio ſit per aliquam ſpeciẽ. Nec ad cognoſcendum potentia intellectus ſufficit per ſeipſam niſi ſpecies à ſenſibilibus accipiat & ideo oportet in iis etiam quæ naturaliter cognoſcimus eſſe quendam habitum, qui etiam quodammodo principium à ſenſibus ſumit.

Ad primum ſecundæ quæſtionis dicendum, quod verbum Auguſt. intelligendum eſt de virtute ſimpliciter dicta, non quod omnis talis virtus ſit ſimpliciter amor, ſed quia pendet aliqualiter ab amore, inquantum dependet à voluntate, cuius prima affectio eſt amor.

p. 2. 3. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum vniuſcuiuſque eſt finis eius, & ideo cum verum ſit finis intellectus, cognoſcere verum eſt bonus actus intellectus, vnde habitus perficiens intellectum ad verum cognoſcendum vel in ſpeculatiuis vel in practicis dicitur virtus.

ibid. ad 2.

Ad primum tertiæ quæſtionis dicendum, quod actus virtutis non poteſt eſſe iraſcibilis vel concupiſcibilis tantum ſine ratione, id tamen quod eſt in actu virtutis principalius, eſt rationis, ſcilicet electio, ſicut & in qualibet operatione principalior eſt agentis actio quam paſſio patientis. Ratio enim imperat iraſcibili & concupiſcibili non ergo pro tanto dicitur eſſe virtus in iraſcibili & concupiſcibili, quaſi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur, ſed inquantum per virtutis habitum vltimum complementum bonitatis actui virtutis confertur in hoc ſcilicet quod iraſcibilis & concupiſcibilis abſque difficultate ſequantur ordinem rationis.

q. vnic. de virt. a. 4. ad 2.

Ad ſecundum dicendum, quod in formis inuenitur quidam gradus: ſunt enim quædam formæ & virtutes totaliter ad materiam depreſſæ quarum omnis actio materialis eſt, vt patet in formis elementaribus. Intellectus vero eſt totaliter à materia liber, vnde eius operatio eſt abſque corporis communione, iraſcibilis autem & concupiſcibilis medio mo-

loc. cit. a 5. ad 4.

do ſe habent. Quod enim organo corporali vtantur oſtendit corporalis tranſmutatio quæ earum actibus adiungitur: quod item ſint aliquomodo à materia eleuatæ oſtenditur per hoc quod per impetium mouent & quod obediunt rationi, & ſic, in eis eſt virtus inquantum eleuatæ ſunt à materia & rationi obediunt.

in c.a. Ad primum & ſecundum 4. quæſtionis patet ſolutio ex dictis; hæ enim potentiæ ſe habent magis vt mouentes reſpectu rationis, quam motæ reſpectu voluntatis.

ARTICVLVS III.

Vtrum virtutes rectè diſtinguantur.

q.vn.de virt a.11.arg.1. VIdetur quod non rectè diſtinguantur virtutes: moralia enim recipiunt ſpeciem ex fine, ſi igitur virtutes diſtinguantur ſecundum ſpeciem, oportet quod hoc ſit ex parte finis: non autem ex parte finis proximi, quia ſic eſſent infinitæ virtutes ſecundum ſpeciem, ergo ex parte finis vltimi, ſed finis vltimus virtutum eſt vnus tantum, ſcilicet Deus, ſiue fælicitas, ergo eſt vna tantum virtus.

ibid arg.4. 2 Præterea habitus diſtinguuntur per obiecta, ſicut & potentiæ; cum ergo virtutes ſint quidam habitus, videtur quod ea ſit ratio diſtinctionis virtutum & potentiarum & ſic virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ. Sed dices quod habitus diſtinguuntur per actus & non per potentias.

ibid arg 5. 3 Contra principiata diſtinguuntur ſecundum principi & non è conuerſo, quia ab eodem res habent eſſe & vnitatem, ſed habitus ſunt principia actuum, ergo magis diſtinguuntur actus penes habitus quam è conuerſo.

arg.12. 4 Præterea ea quæ conueniunt in forma & differunt ſolum in materia, ſunt vnum ſecundum ſpeciem, ſed omnes virtutes morales ſunt vnum ſecundum id quod eſt formale in eis, quia in omnibus eſt medium acceptum ſecundum rationem rectam, non autem differunt niſi penes materias, ergo non differunt ſpecie, ſed numero tantum.

arg.13. 5 Præterea ea quæ differunt ſpecie non denominantur ad inuicem, ſed virtutes morales denominant ſe inuicem, quia vt Auguſt. dicit, oportet quod iuſtitia ſit fortis & temperata, & temperantia iuſta & fortis, & ſic de alijs, ergo virtutes non diſtiguuntur ad inuicem.

arg.15. 6 Præterea tres ponuntur animæ partes, ſcilicet rationalis, iraſcibilis & concupiſcibilis, ergo ſi ſunt aliquæ virtutes principales, videtur quod ſunt tres tantum.

6.eth.l.p. Sed contra eſt, quod Philoſophus diſtinguit virtutes in intellectuales & morales.

q.vnic.de vir.a.12.c. 6.eth.l.3.1. eth. l.20. 3.d.23.q.1.8. 4. quæſt. 2.c. Reſpondeo dicendum, quod vnumquodque diuerſificatur ſecundum ſpeciem, ſecundum id quod eſt formale in ipſo; formale autem in vnoquoque eſt id, quod eſt completiuum definitionis eius: vltima enim differentia conſtituit ſpeciem, vnde per eam differt definitum ſecundum ſpeciem ab alijs. Et ſi ipſa ſit multiplicabilis formaliter ſecundum diuerſas rationes, definitũ ſpecies in diuerſas diuiditur ſecundum ipſius diuerſitatem. Illud autem quod eſt completiuum & vltimum formale in definitione virtutis, eſt bonum, nam virtus vniuerſaliter accepta ſic definitur. Virtus eſt quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit, vt patet in libris eth. vnde & virtus hominis de qua loquimur oportet quod diuerſificetur ſecundum ſpeciem, ſecundum quod bonum ratione diuerſificatur; cum autem homo ſit homo inquantum rationalis eſt, oportet hominis bonum eſſe eius quod eſt aliqualiter rationale, rationalis autem pars ſiue intellectiua, comprehendit & cognitiuam & appetitiuam. Pertinet autem ad rationalem partem, non ſolum appetitus qui eſt in ipſa parte rationali conſequens apprehenſionem intellectus qui dicitur voluntas, ſed etiam appetitus qui eſt in parte ſenſitiua hominis. & diuiditur per iraſcibilem & concupiſcibilem. Non etiam hic appetitus in homine ſequitur apprehenſionem rationis inquantum imperio rationis obedit: vnde & participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis, eſt & bonum cognitiuæ & bonum appetitiuæ partis, non autem ſecundum eandem rationem vtrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitiuæ parti attribuitur formaliter; ipſum enim bonum eſt appetitus partis obiectum, ſed intellectiuæ parti attribuitur bonum, non formaliter, 1.c g.c.61.
ſed materialiter tantum. Nam cognoſcere verum rat.5.
eſt quoddam bonum cognitiuæ partis, licet ſub ratione boni, non comparetur ad cognitiuam, ſed magis ad appetitiuam. Nam ipſa cognitio veri eſt quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis eſſe virtutem quæ perficit partem cognitiuam ad cognoſcendum verum, & quæ perficit partem appetitiuam ad appetendum bonum & propterea 6 eth.l.3.
Philoſ. in lib eth. diſtinguit virtutes intellectuales à moralibus. Et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoſcendum verum, morales autem quæ perficiunt partem appetitiuam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis proprie competit parti appetitiuæ quam intelle- P.2.q.57.a.1.
ctiuæ, propter hoc nomen virtutis, conuenientius & magis propie competit virtutibus appetitiuæ partis, quam virtutibus intellectiuæ, licet virtutes intellectiuæ ſint nobiliores perfectiones quã virtutes morales; illa enim perfectio eſt nobilior quæ habet nobilius obiectum, manifeſtum eſt autem quod obiectum rationis eſt nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in vniuerſali, ſed appetitus tendit in res quæ 12.q.66.a.
habent eſſe particulare, vnde ſimpliciter loquendo 3.c.
virtutes intellectuales quæ perficiunt rationem, ſunt nobiliores quam morales quæ perficiunt appetitũ, cognitio autem veri non eſt reſpectu omnium vnius rationis. Alia enim ratione cognoſcitur verum neceſſarium & verum contingens: & iterum verum neceſſarium, alia ratione cognoſcitur ſi ſit per ſe notum, alia ratione ſi fiat notum ex alio. Quod eſt per ſe notum ſe habet vt principium & percipitur ſtatim ab intellectu: & ideo habitus perficiens intellectum ad huiuſmodi veri conſiderationem vocatur intellectus, qui eſt habitus principiorum: verum autem quod eſt per aliud notum non ſtatim percipitur in intellectu, ſed per inquiſitionem rationis & ſe habet in ratione termini, quod quidem poteſt eſſe dupliciter, vno modo vt ſit vltimum in aliquo genere, alio modo vt ſit vltimum reſpectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea quæ ſunt poſterius nota quoad nos, ſunt prius & magis nota quod naturam, vt dicitur 1. phyſ. ideo id quod eſt vltimum reſpectu totius cognitionis humanæ eſt id quod eſt primum & maxime cognoſcibile ſecundum naturam, & circa huiuſmodi eſt ſapientia quæ conſiderat altiſſimas cauſas, vt dicitur 1. met. c. 1. vnde conuenienter iudicat & ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum & vniuerſale haberi non poteſt niſi per reſolutionem ad primas cauſas. Ad id vero quod eſt vltimum in hoc vel illo genere cognoſcibilium perficit intellectũ ſcientia: Ideo ſecundũ diuerſa genera ſcibilium ſunt diuerſi habitus ſcientiarum, cum tamen ſapientia non ſit niſi vna. Et ſimiliter circa con-

dium, ſcilicet arithmeticum, vt ſex inter quatuor & octo, quia ſecundum æqualem quantitatem diſtat ab vtroque; & medium geometricum ſicut ſex inter nouem & quatuor, quia ſecundum eandem proportionem ſcilicet ſeſquialteram ab vtroque extremo diſtat, licet non ſecundum eandem quantitatem; & medium harmonicum ſiue muſicū, ſicut tertium eſt medium inter ſextum & ſecundum, quia quæ proportio eſt vnius extremi ad alterum, ſcilicet ſex ad duo eadem eſt proportio trium, quod eſt diſtantia inter ſex & tria ad vnum, quod diſtantia eſt inter duo & tria, nullum autem iſtorum mediorum ſaluatur in virtute, quia non oportet quod medium virtutis æqualiter ſe habeat ad extremum, nec ſecundum quantitatem neque ſecundum proportionem & terminorum & differentiarum, ergo virtus non eſt in medio Sed dices quod virtus conſiſtit in medio rationis & non in medio rei de quo dicit Boet.

arg.8. 4 Contra ſecundum Aug. virtus computatur inter maxima bona quibus nullus malè vtitur, ſi ergo bonum virtutis eſt in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationē medij, ſed medium rei perfectius habet rationem medij quam medium rationis ergo medium virtutis magis eſt medium rei quam medium rationis.

arg.in con. Sed contra eſt quod omnis virtus vel eſt moralis vel intellectualis: virtus autem moralis eſt in medio; nam virtus moralis ſecundum Philoſophum in 7. eth. eſt habitus electiuus in medietate conſiſtens virtus etiam intellectualis videtur eſſe in medio propter id quod dicit Apoſt. Ro. 12. Non plus ſapere quam oportet ſapere.

lo.cit.c p.2. q.64.a.3.q.3.d. 33.q.1.a.3.q. 1 c. Reſpondeo dicendum. quod virtutes morales & intellectuales, ſunt in medio licet aliter & aliter. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod cuiuſlibet habentis regulam & menſuram bonum conſiſtit in hoc quod eſt adæquari ſuæ regulæ vel menſuræ, vnde dicimus illud bonum eſſe quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Cōſiderandum eſt autem quod materia virtutum moralium ſunt paſſiones & operationes humanæ, ſicut factibilia ſunt materia artis; ſicut igitur bonum in ijs quæ fiunt per artem conſiſtit in hoc quod artificiata accipiant 2.eth.l.6. menſuram ſecundum quod exigit ars, quæ eſt regula artificiatorum, ita bonum in paſſionibus & operationibus humanis eſt quod attingatur modus rationis qui eſt menſura & regula omniū paſſionum & operationum humanarum, nam cum homo ſit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis ſit ſecundum rationē eſſe: quod autem in paſſionibus & operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc eſt malum, cum igitur bonum hominis ſit virtus humana, conſequens eſt quod virtus moralis conſiſtat in medio inter ſuperabundantiam & defectum, & ſuperabundantia & defectus & medium accipiantur ſecundum reſpectum ad regulam rationis: virtutum enim intellectualium quæ ſunt in ipſa ratione, quædam ſunt practicæ, vt prudentia & ars, quædam ſpeculatiuæ, vt ſapientia, ſcientia, & intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia ſunt paſſiones, & operationes humanæ vel ipſa artificialia: materia autem virtutum ſpeculatiuarum ſunt res ipſæ neceſſariæ, aliter autem ſe habet ratio ad vtraque. Nam ad ea circa quæ ratio operatur ſe habet vt regula & menſura, ad ea vero quæ ſpeculatur ſe habet ratio ſicut menſuratum & regulatum ad regulam & menſuram: bonum enim intellectus noſtri eſt verum quod quidem conſequitur intellectus noſter quādo adæquatur rei: vt ſicut igitur virtutes morales conſiſtunt in medio determinato per rationem, ita ad prudentiam quæ eſt virtus intellectualis practica circa moralia pertinet idem medium, inquantum ponit ipſum circa actiones & paſſiones, & hoc patet per definitionem virtutis moralis quæ vt dicitur, in 2. eth. eſt habitus electiuus in medietate conſiſtens vt ſapiens determinabit: idem ergo eſt 2 eth.l.1.c.5. & 7. medium prudentiæ & virtutis moralis, ſed prudentiæ eſt ſicut imprimentis, virtutis moralis ſicut impreſſi, ſicut eadem eſt rectitudo artis vt rectificantis, & artificiati vt rectificati. In virtutibus autem intellectualibus ſpeculatiuis medium erit ipſum verum quod conſideratur in eo ſecundum quod attingit ſuam menſuram. Quod quidem non eſt medium inter aliquam contrarietatem quæ ſit à parte rei, contraria enim inter quæ accipitur medium virtutis, non ſunt ex parte menſuræ, ſed ex parte menſurati, ſecundum quod excedit vel deficit à menſura, ſicut patet ex hoc quod dictum eſt de virtutibus moralibus: Oportet igitur contraria inter quæ eſt hoc medium virtutum intellectualium accipere ex parte ipſius intellectus: contraria autem intellectus ſunt oppoſita ſecundum affirmationem & negationem vt patet in 2. perih. inter affirmationes ergo & negationes oppoſitas accipitur medium virtutum intellectualium ſpeculatiuarum quod eſt verum, vt puta quia verum eſt cum dicitur eſſe quod eſt, & non eſſe quod non eſt; falſum autem ſecundum exceſſum erit, cum dicitur eſſe quod non eſt: ſecundum defectum vero cum dicitur non eſſe quod eſt: igitur in intellectu non eſſet aliqua propria contrarietas præter contrarietatem rerum non eſſet accipere in virtutibus intellectualibus medium & extrema: manifeſtum eſt autem quod in voluntate non eſt accipere aliquam contrarietatem propriam, ſed ſolum ſecundum ordinem ad res volitas contrarias, quia intellectus cognoſcit aliquid ſecundum quod eſt in ipſo, voluntas autem mouetur ad rem ſecundum quod in ſe eſt: vnde ſi aliqua virtus ſit in voluntate ſecundum comparationem ad eius menſuram & regulam talis virtus non conſiſtit in medio: non enim eſt accipere extrema ex parte menſuræ, ſed ex parte menſurati tantum prout excedit vel diminuitur à menſura. q.vn.de virt. a.13.ad p.2. eth.l.11.

Ad primum ergo dicendum, quod vltimum potentiæ dicitur in quod vltimo potentia extenditur & hoc difficillimum, eſt quia difficilimū eſt inuenire medium, facile autem eſt diuertere ab eo & ex hoc ipſo virtus eſt vltimum potentiæ quod eſt in medio.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum habet q.vnic.de vir.a.13.ad 2. rationem vltimi per comparationem ad motum appetitus: non autem per comparationem ad materiam, in qua aliquod bonum conſtituitur quod oportet eſſe in medio materiæ, vt neque excedat neque excedatur à debita regula & menſura. ad 7.

Ad tertium dicendum, quod media illa quæ Boetius, ponit ſunt media rei, & ideo non conueniunt medio virtutis, quod eſt ſecundum rationem niſi forte in iuſtitia in qua eſt ſimul medium rei & medium rationis. cui competit medium Arithmeticum in commutationibus, & medium Geometricum in diſtributionibus, vt patet in 2. eth. 2.eth.l.8.

Ad quartum dicendum, quod medium competit virtuti non inquantum medium, ſed inquan- q.de virt. ad 8. tum medium, rationis, quia virtus eſt bonum hominis quod eſt ſecundum rationem eſſe; vnde non oportet quod id quod plus habet de ratione medij magis pertineat ad virtutem ſecundum quod eſt medium rationis.

nihil prohibet inclinationem naturæ eſſe ad id quod eſt virtus

p.1.q.63.a.p. arg.3. 4 Præterea ſi virtus non ſit nobis à natura, debet cauſari ex actibus: ſed actus qui ſunt ſine virtute, deficiunt a perfectione virtutis, ergo virtus non poteſt cauſari ex actibus antecedentibus virtutem, effectus enim non poteſt eſſe perfectior cauſa.

arg.4. 5 Præterea bonum virtutis eſt ſecundum rationem eſſe: ſed id quod eſt ſecundum rationem eſt homini naturale, cum ratio ſit hominis natura, ergo virtus ineſt homini à natura.

a.s.c. 6 Præterea dantur virtutes in ratione non acquiſitæ per actus, ergo ſunt à natura.

2.eth.l.p. Sed contra eſt quod dicit Philoſophus 2. eth. Non natura virtutes in bonis acquiruntur, ſed cum idonei ad ipſas ſuſcipiendas natura ſimus, aſſuetudine perficimur.

ibid. 2 Præterea eorum quæ ſunt à natura nullum variatur propter aſſuetudinem, quia cum lapis naturaliter feratur deorſum quantumcumque proijciatur ſurſum, nullomodo conſueſcet ſurſum moueri. At circa virtutes per aſſuetudinem variamur, ergo virtutes non ſunt nobis à natura.

ibid. 3 Præterea in omnibus illis quæ nobis inſunt ex natura, prius ineſt nobis potentia quam operatio, ſed operando ſecundũ virtutem accipimus virtutes, ſicut etiam contingit in actibus operatiuis, ædificando fiunt homines ædificatores, & cytharizando cytharistæ, & ſimiliter operando iuſta aut temperata aut fortia fiunt homines iuſti, temperati & fortes, ergo virtutes non inſunt nobis à natura.

q.vn.de virt. a.8.c.p. 1.q. 63.a.p.1. Reſpondeo dicendum, quod in homine triplex poteſt eſſe ſubiectum virtutis ſicut ex ſuperioribus patet, ſcilicet intellectus, voluntas & appetitus inferior qui in concupiſcibilem & iraſcibilẽ diuiditur; in vnoquoque autem eſt conſiderare aliquomodo & ſuſceptibilitatẽ & principiũ actiuum virtutis: manifeſtum eſt enim quod in parte intellectiua eſt intellectus poſſibilis qui eſt in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione conſiſtit intellectualis virtus, & intellectus agens cuius lumine intelligibilia fiunt actu, quorum quædam ſtatim à principio naturaliter homini innoteſcunt abſque ſtudio & inquiſitione & huiuſmodi ſunt principia prima non ſolum in ſpeculatiuis, vt omne totũ eſt maius ſua parte, & ſimilia, ſed etiam in operatiuis, vt malum eſſe fugiendum & huiuſmodi; hæc autem naturaliter nota ſunt principia totius cognitionis ſequentis quæ per ſtudium acquiritur ſiue ſit practica, ſiue ſpeculatiua: ſimiliter autem circa voluntatem, manifeſtum eſt quod eſt aliquod principium actiuum naturale, nam voluntas naturaliter inclinatur in vltimum finem, finis autem in operatiuis habet rationem principij naturalis; ergo inclinatio voluntatis eſt quoddam principiũ actiuũ reſpectu omnis diſpoſitionis, quæ per exercitium in parte affectiua acquiritur. Manifeſtum eſt autem quod ipſa voluntas inquantum eſt potentia, ad vtrumlibet ſe habens in his quæ ſunt ad finem, eſt ſuſceptiua habitualis inclinationis in hac vel in illa: iraſcibilis autẽ & concupiſcibilis naturaliter ſunt obaudibiles rationi, vnde naturaliter ſunt ſuſceptiuæ virtutis quæ in eis perficitur ſecundum quod diſponuntur ad bonum rationis ſequendum, & omnes prædictæ inchoationes virtutum conſequuntur naturam ſpeciei humanæ: vnde & omnibus ſunt communes, eſt autem aliqua inchoatio virtutis quæ conſequitur naturam indiuidui, ſecundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel cœleſti impreſſione inclinatur ad actum alicuius virtutis, & hæc quidem inclinatio eſt quædam virtutis inchoatio, non tamen eſt virtus perfecta, quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: vnde & in definitione virtutis ponitur quod eſt electiua medij ſecundum rationem rectam: ſi enim aliquis abſque rationis diſcretione inclinationem huiuſmodi ſequeretur, frequenter peccaret, & ſicut hæc virtutis inchoatio abſque rationis opere perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmiſſarum: nam ex vniuerſalibus principiis in ſpecialia peruenitur per inquiſitionem rationis, rationis autẽ officio ex appetitu vltimi finis homo deducitur in ea quæ ſunt conuenientia illi fini: ipſa etiã ratio imperando iraſcibilem & concupiſcibilem facit ſibi eſſe ſubiectas: vnde manifeſtum eſt, quod ad conſummationem virtutis requiritur opus rationis, ſiue virtus ſit in intellectu ſiue in voluntate, ſiue in iraſcibili & concupiſcibili: hæc tamen eſt conſummatio quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quæ eſt in ſuperiori, ſicut ad virtutem quæ eſt in voluntate aptus redditur homo & per inchoationem virtutis quæ eſt in voluntate, & per eam quæ eſt in intellectu. Ad virtutem verò quæ eſt in iraſcibili & concupiſcibili per inchoationem virtutis quæ eſt in iis, & per eam quæ eſt in ſuperioribus, ſed non è conuerſo, vnde etiam manifeſtum eſt quod ratio quæ eſt ſuperior operatur ad completionem omnis virtutis; vnde manifeſtum eſt quod perfectio virtutis non eſt à natura ſed à ratione.

3.d.33 q.1.a. 2 q.2.ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus eſt per ſe perfectus in bonitate, vnde nullo indiget ad bonitatem conſequendam, ſubſtantiæ autem ſuperiores ei propinquæ paucis indigent ad conſequendam perfectionem bonitatis in ipſo: homo autem qui eſt magis remotus, pluribus indiget ad aſſecutionẽ perfectæ bonitatis, quia eſt capax beatitudinis, creaturæ autẽ quæ non ſunt capaces beatitudinis paucioribus indigẽt quam homo, vnde homo eſt dignior iis, licet pluribus indigeat, ſicut ille qui poteſt conſequi perfectam ſanitatem multis exercitiis eſt melius diſpoſitus quam ille qui non poteſt conſequi niſi paucam, ſed per modica exercitia. q.vn.de virt.a.8.ad 8.

Ad ſecundum dicendum, quod ad ea quæ ſunt vnius virtutis poſſet eſſe inclinatio naturalis, ſed ad ea quæ ſunt omnium virtutum non poſſet eſſe inclinatio à natura, quia diſpoſitio naturalis quæ inclinat ad vnam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis, puta qui eſt diſpoſitus ſecundum naturam ad fortitudinẽ quæ eſt in proſequendo ardua, eſt minus diſpoſitus ad manſuetudinem, quæ conſiſtit in refrænãdo paſſiones iraſcibilis, vnde videmus quod animalia, quæ naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti, ſicut leo qui naturaliter eſt audax, eſt etiam naturaliter crudelis, & hæc quidem inclinatio naturalis ad hanc vel illam virtutem ſufficit in aliis animalibus quæ non poſſunt conſequi perfectum bonum ſecundum virtutem, ſed conſequuntur qualecumque determinatum bonum: homines autem nati ſunt peruenire ad perfectum bonum ſecundum virtutem, & ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum, quod cum non poſſit eſſe à natura, oportet quod ſit ſecundum rationem in qua exiſtunt ſemina omnium virtutum. ibid ad 9.

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis non eſt determinatum ſecundum naturam, ſicut eſt determinatum medium mundi in quod tendunt grauia: ſed oportet quod medium virtutis determinetur ſecundum rationem rectam, quia quod eſt medium vni, eſt parum vel multum alteri. ad 10.

Ad quartum dicendũ, quod ſicut dictum eſt virtutum acquiſitarum præexiſtunt in nobis quædam ſemina ſiue principia ſecundum naturam, quæ quidẽ p.1.q.63.a.1. ad 3. 3.d.33.q.1.a. 2 q.2.ad 3.

principia ſunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquiſitis, ſicut intellectus principiorum ſpeculabilium eſt nobilior ſcientia concluſionum: & naturalis rectitudo rationis eſt nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem; ſic igitur actus humani inquantum procedunt ex altioribus principijs poſſunt cauſare virtutes acquiſitas humanas.

p 1.2 p.c.

Ad quintum patet ſolutio ex dictis; virtutes enim tam intellectuales quam morales ſecundum inchoationes tam ex ratione ſpeciei quam ex ratione indiuidui natæ ſunt in nobis à natura, non autem conſummatio earum, quia natura determinatur ad vnum, conſummatio autem huiuſmodi virtutum non eſt ſecundum vnum modum actionis, ſed diuerſimode ſecundum diuerſas materias in quibus virtutes operantur & ſecundum diuerſas circonſtantias.

ar1.2.c. 3.d.33.q.1 a.2.q 3.c.

Ad ſextum dicendum; quod virtus hominis perficit ipſum ad bonum, cum autem ratio boni conſiſtat in modo ſpecie & ordine, vt dicit Aug. ſiue in numero, pondere & menſura, vt dicitur ſapientiæ 11. oportet quod bonũ hominis ſecundum aliquam regulam conſideretur; quæ quidem eſt duplex ſcilicet ratio humana & lex diuina, & quia lex diuina eſt ſuperior regula, ideo ad plura ſe extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana regulatur etiã ratione diuina, ſed non conuertitur, virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur ſecundum regulam rationis humanæ poteſt ex actibus humanis cauſari inquantum huiuſmodi actus procedunt à ratione, ſub cuius poteſtate & regula tale bonum conſiſtit, virtus vero ordinans hominem ad bonum ſecundum quod modificatur per legem diuinam & non per rationem humanam, non poteſt cauſari per actus humanos, quorum principium eſt ratio, ſed cauſatur ſolum in nobis per diuinam operationem.

QVÆSTIO XVI.

De virtute morali.

Poſt hoc conſiderandum eſt de virtute morali: & primo quidem in communi deinde in ſpeciali.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR SEX.

1 *Vtrum virtus moralis recte definiatur à Philoſopho.*
2 *Vtrum virtus moralis ſit circa paſſiones.*
3 *Vtrum ſit vna tantum virtus moralis.*
4 *Vtrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diuerſa obiecta paſſionum.*
5 *Vtrum virtutes morales ſint connexæ.*
6 *Vtrum virtutes ſint æquales.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum virtus moralis rectè definiatur.

2.eth.l.4. 1.c. 3.d.33.q.1. a.3.q.1. arg. 2.q.vnic.de virt.2.eth. lec.10

VIdetur quod virtus moralis nõ recte definiatur à Philoſ. habitus electiuus in medietate conſiſtens quoad nos determinata ratione, & vt vtique ſapiens determinabit virtus enim eſt in aliqua extremitate, eſt enim aliquid optimum, ergo non eſt in medietate exiſtens,

2 Præterea medium æqualiter diſtat ab extremis, ſed virtus moralis non æqualiter diſtat ab extremis: fortis enim propinquior eſt audaci quam timido, & liberalis prodigo quam tenaci: ergo virtus moralis non conſiſtit in medio, ergo non bene definitur habitus in medietate exiſtens &c.

3.eth.l.14. 22.q.1. a.1.a.1. 22 q 49. a.1.c. 3.eth.l.5.

3 Præterea virtus apparet in repentinis ſicut dicit phil. 3. eth. quod fortis eſt circa bonam mortem impauidus & quæcumque malum inferunt repentina exiſtẽtia: ſed in repentinis nõ poteſt eſſe electio, electio enim ſupponit conſilium, cõſilium autem eſt inquiſitio quædam, ex quibuſdam ad alia procedens quod non videtur poſſe fieri in repentinis: vnde dicit Philoſophus quæ de improuiſo fiunt, ſpontanea ſunt, non autem ex electione.

2.eth.l.7.

Sed contra eſt authoritas Philoſophi. eam ſic definientis.

3.d.33.q. 1.a 5.q1c. p.2.q.64. a.1.c.

Reſpondeo dicendum, optime definita eſt virtus moralis à Philoſopho. Ad cuius euidentiã ſciẽdum eſt quod virtutes morales ſunt circa paſſiones & operationes quas oportet dirigere ſecundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis conſiſtit rectum, ſecundum quod regulæ æquantur: æqualitas autem media eſt inter maius & minus, & ideo rectum virtutis conſiſtit in medio eius quod ſuperabundat, & eius quod deficit à menſura rationis rectæ vt dictum eſt, medium autem quod eſt inter ſuperabundantiam & defectum, poteſt dupliciter accipi, vno modo ſecundum abſolutam quantitatem rei: alio modo ſecundum proportionem eius ad nos. Medium autem ſecundum rẽ eſt quod æqualiter diſtat ab vtroque extremorum & quia conſideratur ſecundum quantitatem abſolutam rei, idem eſt quoad omnes: ſed medium quoad nos eſt, quia neque ſuperabundat, neque deficit à debita proportione ad nos, & propter hoc iſtud medium non eſt idem quoad omnes: quod medium inquantum homo præfert duobus extremis, intantum dicitur eligere: omnis enim virtuoſus eligit bonum: & ideo bene definit Philoſophus virtutem dicens quod eſt habitus electiuus in medietate exiſtens quoad nos determinata ratione, & vtique vt ſapiens determinabit: in qua definitione ſunt quatuor, quorum primum eſt genus quod tangit cum dicit quod virtus eſt habitus, vt ſupra habitum; ſecundum eſt actus virtutis moralis oportet enim habitum definiri per actum, & hoc tangit cum dicit electiuus, id eſt ſecundum electionem operans, principale enim virtutis eſt electio, & quia oportet actũ determinari per obiectum, ideo tertio ponit obiectum ſiue terminũ actionis, in hoc quod dicit, exiſtens in medietate quoad nos: virtus enim inquirit & operatur medium non rei, ſed quoad nos: dictum eſt autem ſimiliter quod virtus moralis eſt in appetitu qui participat rationem, & ideo quartam particulam apponit quæ tangit cauſam bonitatis in virtute cũ dicit determinata ratione; non enim inquirere medium eſt bonũ, niſi inquantum eſt ſecundum rationem determinatam: verum quia contingit rationem eſſe rectam & erroneam oportet virtutem ſecundum rationem rectam operari: & ad hoc explicandum ſubdit vt vtique ſapiens determinabit, ſapiens autem hic dicitur non ille qui eſt ſapiens ſimpliciter quaſi cognoſcens altiſſimam cauſam vniuerſi, ſed prudens qui eſt ſapiens rerum humanarum vt ſupra dictum eſt.

1.eth.lec.5. 2.eth.l.7. 2.eth.l.7.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ſecundum ſuam ſubſtantiam & ſecundum rationem definitiuam, eſt medietas, ſed inquantum habet rationem optimi in tali genere & bene operantis ſiue diſponentis eſt extremitas, ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod ſicut dictum eſt tota

bonitas

bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis, vnde bonũ conuenit virtuti morali ſecundum quod ſequitur rationẽ rectam. Malũ autem vtrique vitio ſcilicet ſuperabundantiæ & defectus aliquantũ recedit à ratione recta, & ideo ſecundũ rationẽ bonitatis & malitiæ ambo vitia ſunt in vno extremo ſc. in malo quod attẽditur ſecundũ receſſum à ratione, virtus autẽ eſt in altero extremo, ſcilicet in bono quod attenditur ſecundũ rectã rationem. Non tamẽ ex hoc virtus & oppoſita vitia conſequũtur ſpeciem quã definitio ſignat quia ratio recta ſe habet ad appetitũ rectũ, ſicut motiuũ & regula extrinſeca. Appetitus autẽ peruerſus per vitiũ, non tẽdit à ratione recta deficere, ſed præter intentionem hoc ei accidit, per ſe autẽ intendit id in quo ſuperabundat vel deficit, quod autem eſt præter intentionẽ eſt per accidens. Id autẽ quod eſt extrinſecũ & per accidens, non cõſtituit ſpeciem. Sed ſpecies habitus ſumitur ſecundũ obiectum in quod per ſe tendit. Secũdum obiecta autẽ medium competit virtuti, extrema autem vitiis, & ideo dicit Phil. quod ſecundum rationem boni virtus eſt in extremo, ſed ſecũdum ſpeciẽ ſubſtantialẽ eſt iu medio. Eth.l.c.

Ad 2. dicendum, quod medium accipitur in aliquo dupliciter, vno modo ex comparatione ad extrema eiuſdẽ rei, ſicut mediũ in circulo, & tale mediũ oportet, quod æque diſtet ab extremis: alio modo ex comparatione ad aliquã regulã extraneã, & tunc nõ oportet, quod mediũ æq; diſtet ab extremis, ſed quod æquetur regulæ, ſicut patet quod quando ſecatur lignũ ad aliquã regulã non ſemper tantum auſertur quantum dimittitur: & tale mediũ, eſt mediũ virtutis moralis, quæ habet rectã rationẽ pro regula vt dictum eſt, vnde quandoque appropinquatur plus vni extremo quã alteri ſecundũ quod competit rationi rectæ. Cum autem medium participet aliqualiter vtrumq; extremũ inquantum participat vnum eorũ contrariatur alteri ſicut æquale quod eſt medium inter magnũ & paruũ, eſt quidẽ in comparatione ad magnum paruũ, & in cõparatione ad paruũ eſt magnum. & ideo æquali & magno opponitur ſecundũ rationẽ parui, & paruo ſecundum rationem magni. & propter hoc eſt motus à contrario in mediũ, ſicut & in contrariũ. vt dicitur in 5. phyſ. Sic igitur medij habitus, conſtituti tã in paſſionibus quã in operationibus ſe habẽt vt ſuperabundãtes ad eum qui eſt in defectu, & vt deficientes ad eum qui ſuperabundat ſicut fortis in cõparatione ad timidum eſt audax, in cõparatione autẽ ad audacẽ eſt timidus. Vnde patet quod virtus contrariatur vtrique extremorũ. In quibuſdam tamen magis contrariatur medio virtutis vitiũ, quod eſt in defectu in quibuſdã autẽ magis vitium quod eſt in exceſſu ſicut fortitudini nõ maxime cõtrariatur audacia quæ maxime pertinet ad ſuperabundantiã, ſed timiditas quę pertinet ad defectũ, è contrario autẽ temperantiæ non maxime contrariatur inſenſibilitas ad quã pertinet indigentia & defectus, ſed intemperãtia ad quã pertinet ſuperabundantia. Horũ autẽ rationẽ oportet accipere ex natura paſſionum circa quas eſt virtus moralis ad quã pertinet conſeruare bonũ rationis contra motũ paſſionum. Paſſio autem dupliciter corrumpere poteſt bonum rationis, vno modo vehemẽtia ſui, impellẽdo ad plus faciendũ quã ratio dictat præcipue in concupiſcentiis delectationũ, & aliis paſſionibus quę pertinent ad proſecutionẽ appetitus, vnde virtus quæ eſt circa huiuſmodi paſſiones, maxime intẽdit paſſiones tales reprimere, & propter hoc vitium quod eſt in defectu magis ei aſſimilatur, & quod eſt in ſuperabundantia, magis ei contrariatur, ſicut patet de temperãtia. Quædã vero paſſiones corrumpunt bonũ retrahendo in minus ab eo quod eſt ſecundùm rationẽ, ſicut patet de timore & aliis paſſionibus ad fugam pertinentibus, vnde virtus quæ eſt circa huiuſmodi paſſiones, maxime intendit firmare aliquem in bono rationis contra defectum, & propter hoc vitium quod eſt in defectu magis ei contrariatur.

Ad 3. dicendum quod in hoc maxime virtus demõſtratur quod in repentinis fiat electio eius quod eſt honeſtum; quod autem illud præeligatur alteri hoc eſt à virtute, vnde virtus moralis ac pręcipue fortitudo oſtenditur in repentinis, nec requiritur quod tunc temporis fiat inquiſitio per rationem, ſufficit ad electionem quod aliquando præceſſerit. 3. Eth.l.5. 5. Eth.l.5. 5. c.g c.160. rat. 2.

ARTICVLVS II.

Vtrum virtus moralis ſit circa paſſiones.

VIdetur quod omnis virtus moralis ſit circa paſſiones: dicit enim Phil. quod circa voluptates & triſtitias moralis virtus verſatur, ſed voluptates & triſtitiæ ſunt paſſiones, ergo virtus omnis moralis eſt circa paſſiones. 2. Eth.l.5. P.2 q.9 a. 4. a.n.p.

2 Præterea virtutis moralis eſt ſeruare bonum rationis ſed maxime bonum rationis impeditur à paſſionibus vt dicit Philoſ. 6. Eth. ergo virtus moralis virtutis circa paſſiones. P.1.q.2.59.a 2. arg.5.

3 Præterea omnis virtus eſt circa ſuas operationes exteriores, ſed operationes exteriores ex interioribus paſſionibus oriũtur ergo omnis virtus eſt circa paſſ. 3.d.33. q a.2. a.2.q.3.arg. 2.

Sed contra eſt, quod iuſtitia quæ eſt virtus moralis verſatur circa paſſiones, vt dicitur 5 Eth. 5.Eth.l.2.

Reſpondeo dicendum, quod virtus moralis perficit virtutem appetitiuã animæ ordinãdo ipſam in bonum rationis, vt dictũ, eſt autem rationis bonum id quod eſt ſecundũ rationẽ moderatũ ſeu ordinatũ. vnde circa omne id quod contingit ratione ordinari & moderari, contingit eſſe virtutẽ moralẽ. Ratio autẽ ordinat non ſolum paſſiones appetitus ſenſitiui, ſed etiã ordinat operationes appetitus intellectiui, qui eſt voluntas. quę nõ eſt ſubiectum paſſionũ, vt dictũ eſt, & ideo non omnis virtus moralis, eſt circa paſſiones, ſed quædam circa paſſiones, quædam circa operationes: ſed moderatio in operationibus, poteſt eſſe duplex, vno modo per ordinẽ ad agentẽ, & ſic eadẽ eſt ratio moderandi actiones exteriores & interiores paſſiones vnde hoc pertinet ad alias virtutes quæ ſunt circa paſſiones. Alio modo per ordinem ad alium cũ quo eſt conuiuendum, & ſic habet ſpecialem rationem moderationis & ideo requiritur ſpecialis virtus, quæ dicitur iuſtitia, de qua dicetur infra. P.2 q 59.a.4 c 3.d.33.q.a.a 2 q 3. 2.Eth.l.2 3.5

Ad 1. ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias, ſicut circa propriam materiã, ſed ſicut circa aliquid conſequens proprium actum, omnis enim virtuoſus delectatur in actu virtutis, & triſtatur in contrario, vnde Phil. poſt pręmiſſa verba ſubdit, quod ſi virtutes ſunt circa actus & paſſiones, omnem autem paſſionem & omnem actum ſequitur delectatio & triſtitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes & triſtitias, ſcilicet ſicut circa aliquid conſequens. P.2 q.59.a. 4.ad p.

Ad 2. dicendum, quod paſſio præueniens iudicium rationis ſi in anima præualeat vt ei conſentiatur impedit conſilium & iudicium rationis: ſi vero ſequatur quaſi ex ratione imperata adiuuat ad exequẽdum imperium rationis. poteſt autem ſequi dupliciter; vel ex ratione potentię quæ obaudit rationi, vel ex ratione redundantiæ: primum fit cum ratio verſatur circa moderationem paſſionum: ſecundum cum verſatur circa operationes, cum nimirum ad actum iuſtitię ſequitur gaudium ad minus in voluntate: & ſi hoc gaudium multiplicetur per iuſtitiæ perfectionem fiet gaudij redundantia vſque ad appetitum ſenſitiuum, ſecundũ quod vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, & ſic per redundantiã huiuſmodi, quanto magis fuerit perfecta; tanto magis paſſionem cauſat, vnde patet ſolutio ad 3. Vel dic, quod non omnes actiones exteriores procedunt à paſſionibus. loc.cit.ad 3

ARTICVLVS III.

Vtrum ſit vna tantum virtus moralis.

p.1.q.60.a 1 arg.3 d.33.q 1 a 2.q.1.arg 2. VIdetur quod ſit vna tantum virtus moralis: habitus enim non diſtinguuntur ſecundũ materialia obiecta, ſed ſecundum formales rationes obiectorũ, formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, eſt vna, ſcilicet modus rationis, ergo videtur quod ſit vna tantum moralis virtus.

3.d.6.arg.3. 2 Præterea potentiæ apprehenſiuæ magis diuerſificantur, vel non minus quam appetitiuæ, ergo & habitus ſimiliter, cum potentiis proportionentur, ſed vnus habitus cognoſcitiuus eſt omnium quæ ad virtutes morales pertinent ſicut patet de ſcientia morali, ergo virtutes morales non debent eſſe diſtinctæ ſecundum ſpeciem, ergo eſt vna tantum virtus moralis.

p.1.q.60.a. 1.arg.3. 3 Præterea moralia recipiunt ſpeciem à fine, ſed finis omnium virtutum moralium communis eſt vnus, ſcilicet beatitudo, proprij autem & propinqui ſunt infiniti, non ſunt autem infinitæ virtutes morales, ergo videtur quod ſit vna tantum.

p.1.a 2.arg.1 4 Præterea virtutes morales non diſtinguuntur ab inuicem per hoc quod quædã ſunt circa operationes quædam circa paſſiones dicit enim Philoſo-

2.Eth.l 3. phus in 2. Eth. quod virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias optimorum operatiua, ſed voluptates & triſtitiæ ſunt paſſiones quædam, ergo eadẽ virtus quæ eſt circa paſſiones eſt & circa operationes vt pote operatiua exiſtens, ergo non diſtinguuntur virtutes morales per hoc quod quædam ſint circa paſſiones quędam circa operationes, ergo eſt vna tantum virtus moralis.

3.d 33.q.1 2. 1.q.1.arg.2. 5 Præterea ad virtutis actum non exigitur niſi cognitio & operatio: ſed totum hoc prudentia facit: quia prudens non ſolum cognitiuus, ſed & actiuus eſt, vt dicitur 6. & 7. Eth. ergo eſt vna virtus moralis, ſcilicet prudentia.

3.d 33.q.1.a. 1.q.1.in arg. ſed contra. Sed contra eſt, quod per ſe accidentia ſecundum ſpeciem diſtinguuntur ex ſola differentia ſubiectorũ quæ in eorum definitionibus ponuntur; ſed virtutes morales ſunt etiam in diuerſis ſubiectis, cum quædã ſint in rationali, quædam in concupiſcibili, quædam in iraſcibili, & ſemper in eiſdem quia temperantia numquam eſt in iraſcibili & ſic de cæteris, ergo videtur quod virtutes morales ſpecie diſtinguantur, ergo non eſt vna tantum virtus moralis.

arg.1.ſed contra.p. 2. q.60.a.1.in contra. 2 Præterea plures formæ vnius ſpeciei non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto, ſed plures virtutes morales poſſunt eſſe in eodem, etiam ſecundum partem eandem animæ; ſicut fortitudo & manſuetudo ſunt ſimul in iraſcibili, ergo differunt ſpecie, ergo non eſt vna tantum virtus moralis.

4 d.33.q.1.a. 1.q 1.c. Reſpondeo dicendũ, quod cum vnũquodque quod eſt ad finem determinetur ſecundum exigentiã finis, potentiæ & habitus qui ordinantur ad actus, ſicut ad vltimam perfectionem, oportet quod ſecundũ actus diuerſos diſtinguãtur, ſicut etiã potentia materiæ diſtinguitur per relationem ad diuerſas formas, nõ autẽ quælibet diuerſitas actuum, facit differentiam potẽtiarum & habituum ſed illa tantum quæ eſt ex diuerſitate obiectorum à quibus actus ſpecificantur, ſicut motus à terminis, ſolum autem illa differentia terminorum facit diuerſam ſpeciem motus, quæ attenditur ſecundum illam rationem, ſecundum quam terminat motum. Vnde quod deſcenſus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diuerſam ſpeciem motus localis quia motus localis non erat ad terram vel aquam inquantum huiuſmodi, ſed inquantum deorſum ſunt: generationes autem differunt ſecundum ſpeciem quæ terminantur ad formas aquæ & terrę: & ſimiliter obiecta diuerſa non diuerſificant actus ſecundum ſpeciem, niſi ſit diuerſitas ſecundum illam rationem, ſecundũ quam eſt obiectum: videre enim album & nigrum, non ſunt diuerſi actus ſecundum ſpeciem, quia vtrumque eſt obiectum viſus, ſecundum vnam rationem inquantum ſcilicet ſunt colorata viſibilia actu per lucem, & inde contingit quod quanto aliqui habitus vel potentiæ ſunt immaterialiores, tanto ſunt vniuerſaliores & minus diſtinguuntur, quia attendunt vniuerſaliorem rationem obiecti ſicut quinque ſenſibus propriis correſpondet vnus ſenſus communis & vna imaginatio. Sciendum tamẽ quod cum plures habitus quandoque ſint in vna potentia, aliqua diuerſitas ſufficit ad diſtinguendũ habitus quæ non ſufficit ad diſtinguendum potentiã, quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus, vnde & ſecundum alteram rationem obiectum vtrique reſpondet. Potentia enim eſt principiũ agendi abſolute, ſed habitus eſt principium agendi prompte & faciliter, & ideo obiectum ſecundum illam rationẽ qua ſe habet ad actũ ſimpliciter reſpõdet potẽtiæ Sed ſecundũ quod ſe habet ad facilitatẽ actus reſpondet habitui, & ideo diuerſitas materiæ vel obiecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, facit diuerſitatẽ habitus & nõ potentiæ, & inde eſt quod in ſpeculatiuis, diuerſitas materiæ ſecundũ quod eſt determinabilis per diuerſa media & principia ex quibus eſt facilitas cõſiderationis, facit diuerſas ſciẽtias, ſicut naturalis quæ ex effectibus, & iis quæ apparent in ſenſu demõſtrat, à mathematica differt quæ circa ſuã materiam ex ijſdẽ principiis & mediis procedere non poteſt, ſicut autẽ in ſpeculatiuis eſt principiũ demonſtrationis & medium, ita fines ſunt in operatiuis vt dicitur in 1 Eth ex eorum enim intentione procedimus in ea quæ ſunt ad finẽ, ſicut ex dignitatibus in concluſiones, & ideo ſecundũ relationẽ ad finem omnes morales habitus diſtinguũtur, ex quo prima ſumpta eſt differẽtia boni & mali, quia bonum importat finem vt dicitur 10. met. malũ autẽ deordinationem à fine, & ſecundum hoc virtutes à vitiis diſtinguuntur, & in virtutibus vbi inuenitur diuerſa ratio boni ſunt diuerſę virtutes ſecundum ſpeciem. Bonum autem ad quod humanæ virtutes proxime ordinantur eſt bonum rationis quæ ſe habet ſicut imperans & mouens contra quã eſſe, eſt malum hominis vt dicit Dionyſ. in lib. de Di. No. non enim in omnibus materiis moralibus eodem modo inuenitur: materia enim patientis ſe habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis ſecundũ eandẽ rationẽ prout eſt in agente ſicut eſt in omnibus agentibus vniuocis, & ſic neceſſe eſt quod ſi agens eſt vnũ ſpecie quod materia recipiat formã vnius ſpeciei, ſicut ab igne nõ generatur vniuoce niſi aliquid exiſtens in ſpecie ignis, aliquando vero materia recipit formam ab agente non ſecundũ eandẽ rationẽ prout eſt in agẽte ſicut patet in generãtibus nõ vniuocis, vt animal generatur à ſole: & tũc formę receptę in materia ab eodẽ agente non ſunt vnius ſpeciei, ſed diuerſificãtur ſecundum diuerſam proportionẽ materiæ ad recipiendũ influxũ agẽtis, ſicut videmus quod ab vna actione ſolis, generãtur per putrefactionẽ animalia diuerſarũ ſpecierũ ſecundũ diuerſam proportionẽ materiæ, cũ ergo ratio in moralibus ſit ſicut imperãs & mouens; vis autẽ appetitiua ſicut imperata & mota: non autẽ appetitus recipit impreſſionem rationis quaſi vniuoce, quia non ſit rationale per eſſentiam, ſed per participationem: vnde apperibilia ſecundum motionem rationis conſtituuntur in diuerſis ſpeciebus, ſecundum quod diuerſimode ſe habent ad rationem: ſit vt virtutes morales ſint diuerſæ ſecundum ſpeciẽ & non vna tantum: etſi quidem impreſſio illa rationis imperantis recipiatur quaſi vniuoce ſcilicet

in eo quod ſit rationale per eſſentiã, ſit prudentia: in his vero quæ per rationem diſponuntur participatiue & quaſi non vniuoce conſtituitur virtus moralis. Moralem autem materiã, id eſt actus & paſſiones humana ratio quantum ad tria ordinat ſiue diſponit: primo ordinando ipſas paſſiones per actiones ſecundum ſe prout eas ad medium reducit ſecundum quandam commenſurationem, & ſic dicitur in eis modũ ponere, quia modus menſurationem importat. Secundo ordinando ſubiectum ad ipſas actiones & paſſiones primo modo ordinatas: vt ſcilicet homo firmiter inhæreat his quæ ratio ordinauit Tertio in ordine ad aliquid extra ad quod oportet actus noſtros proportionari, ſiue ſit finis, ſiue alius homo, ſiue quicquid extrinſecum & ſecundum hoc cauſatur rectitudo vel æqualitas in virtute: hæc igitur tria ſc. modus, firmitas & rectitudo in omnibus virtutibus moralibus inueniuntur: ſed in quibuſdã materiis virtutum bonũ rationis attenditur præcipue ſecundum vnum iſtorũ; in quibuſdã vero ſecundum aliud ſecundũ quod naturalis potentia quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo. Vnde tota intẽtio rationis & virtutis ad hoc fertur vbi natura deficit: ſicut patet quod delectationes corporales ſũt nobis cõnaturales: & ideo in his difficillimũ eſt modũ tenere, & propter hoc virtus quæ eſt circa eas, ſcilicet temperantia præcipue modũ ſibi aſcribit, vnde & nomen accepit: & ſimiliter naturaliter homo mortem fugit: vnde & difficillimum eſt in periculis mortis firmiter perſiſtere, & ideo fortitudo quæ circa huiuſmodi eſt, firmitatẽ ſibi aſcribit & inde nominatur. Et ſimiliter rectitudo præcipue in cõmunicationibus ad alterum quæritur. Et ideo iuſtitia quæ circa has eſt, à rectitudine nomen habet. Et ſic eſt etiam in aliis virtutibus moralibus, quæ ſecundum ſpeciem diſtinguuntur, prout bonum rationis quantum, ad aliquid prædictorum diuerſimode in eis inuenitur ſecundum conditionem ſuæ materiæ.

3.d.33.q.1.a.1.q.3.

Ad primum ergo dicendum, quod illud formale eſt vnum genere propter vnitatem agẽtis, ſed diuerſificatur ſpecie propter diuerſas habitudine recipiẽtiũ. (p.2.q.60 a.1. & 3.d.33. q.1.a.1 q.1.ad 2)

Ad ſecundũ dicendũ, quod in omnibus moralibus inuenitur vna ratio veri quod eſt verum contingens, in hominis actione conſiſtens. & ideo ad vnum actũ cognoſcitiuum pertinet. Inuenitur autem in eis ratio boni diuerſa, ſecundum quod in diuerſis diuerſimode ordo rationis conſtituitur: & ideo ex parte appetitiuæ, oportet quod ſint diuerſi habitus: qui dicuntur virtutes morales. (l.c.ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent ſpeciem à fine vltimo, ſed à finibus proximis, qui quidem etſi infiniti ſint numero, non tamen infiniti ſunt ſpecie. (p.2.q.60.a.1.ad 3.)

Ad quartum dicendum, quod operatio & paſſio dupliciter poteſt comparari ad virtutem, vno modo ſicut effectus: & hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas quarũ eſt productiua & delectationem aliquam & triſtitiam quæ ſunt paſſiones, vt ſupra dictum eſt. Alio modo poteſt comparari operatio ad virtutẽ moralem ſicut materia circa quam eſt. Et ſecundum hoc oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones, cuius ratio eſt quia bonum & malum in quibuſdã operationibus attenditur ſecundum ſe ipſas, qualitercumque homo afficiatur ad eas inquantum ſcilicet bonum in eis & malum accipitur ſecundum rationem commenſurationis ad alterum: & in talibus oportet quod ſit aliqua virtus directiua, operationum ſecundum ſeipſas, ſicut ſunt emptio & venditio. Et huiuſmodi operationes, ſunt in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum, & propter hoc iuſtitia & partes eius proprie ſunt circa operationes ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam vero operationibus bonum & malum attenditur ſolum ſecundum commenſurationem ad operationem: & ideo oportet in his bonũ & malum conſiderari ſecũdum quod homo bene vel male afficitur circa huiuſmodi: & propter hoc oportet, quod virtutes in talibus, ſint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ paſſiones, ſicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis huiuſmodi. Contingit autẽ quod in operationibus, quæ ſunt ad alterum, prætermittatur bonũ virtutis propter inordinatam animi paſsionẽ, & tunc inquantum corrũpitur cõmenſuratio exterioris operationis, eſt corruptio iuſtitiæ inquantũ autẽ corrumpitur commenſuratio interiorũ paſsionũ, eſt corruptio alicuius alterius virtutis: ſicut cum propter iram aliquis alium percutit: in ipſa percuſsione indebita corrumpitur iuſtitia: in immorantia vero iræ corrũpitur mãſuetudo & idẽ patet in aliis (l.c.a.2.c.)

Ad quintum dicendum, quod ſicut ſpeculatiua ratio dicitur eſſe recta, ſecundum quod ſe conformiter habet ad principia; ita etiam ratio practica dicitur recta ſecundum quod ſe habet conformiter ad rectos fines: inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet, & ideo in 6. Eth. dicitur quod veritas & rectitudo rationis practicæ eſt ſecũdum quod ſe habet conformiter ad appetitũ rectũ, appetitus autẽ reſpectu alicuius, eſt rectus naturaliter, ſicut reſpectu finis vltimi, prout quilibet naturaliter vult eſſe felix: ſed reſpectu aliarum rectitudo appetitus ex ratione cauſatur, ſecundum quod appetitus aliqualiter rationẽ participat vt in 1. Eth dicitur & quia prudentia facit rationem rectam: ideo præter prudentiam requiruntur aliæ virtutes morales quæ faciunt appetitum rectum, in his in quibus non eſt naturaliter rectus, & quia bonũ rationis non eodem modo inuenitur in ipſa ratione, & in his quæ rectitudinem rationis participatione habent: Ideo ſecundum ea quę prius dicta ſunt morales virtutes ſunt alij habitus ſecundum ſpeciem quam prudentia. (3.d.33.q.1.a.1 q.1.c.& ad 2.) (in corp. art.)

ARTICVLVS IV.

Vtrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diuerſa obiecta paſsionum.

Videtur quod virtutes morales non diſtinguuntur ſecundum obiecta paſsionum, ſicut enim ſunt obiecta paſsionum ita ſunt obiecta operationũ, ſed virtutes morales quæ ſunt circa operationes non diſtinguuntur ſecundum obiecta operationum. Ad eandem enim virtutem iuſtitiæ pertinet vendere vel emere domum & agrum. (p.2.q.60 a.5.arg.p.)

2 Præterea non ſunt tot virtutes morales quot paſſiones quia circa oppoſitas paſsiones, eſt vna & eadem virtus moralis. ſicut fortitudo circa timores, & audacias, non ergo virtutes morales diſtinguuntur ſecundum diuerſa obiecta paſsionum. (loc.cit.a.4 arg.2.)

3 Præterea ſicut virtus eſt operatiua boni, ita eſt impeditiua mali, ſed circa cõcupiſcentiæ bonum ſunt diuerſæ virtutes. ſicut temperantia circa concupiſcentias delectationum tactus & Eutrapelia circa delectationes ludi, ergo etiam circa timores malorum debent eſſe diuerſæ virtutes, ergo non diſtinguuntur virtutes morales ſecundum diuerſa obiecta paſsionum. (loc.cit.a.5 arg.4.)

4 Præterea eorum quæ conueniunt in principio & fine vnus eſt habitus, ſicut patet maxime in ſcientiis: ſed omnium paſſionum vnum eſt principium ſcilicet amor, & omnes in eundem finem terminantur, ſcilicet delectationem vel triſtitiam, ergo vide- (loc.cit.a.4 arg.p.)

tur quod circa omnes paſſiones eſt vna tantum virtus moralis. & non diuerſificetur ſecundum diuerſa obiecta paſſionum.

loc. cit. a. 5. arg. ſed cōt. Sed cōtra eſt, quod temperantia eſt circa delectabilia tactus, & præcipue circa maiora, abſtinentia circa delectabilia ciborum, & Eutrapelia circa delectabilia ludorum.

q. 6. a. 4 c. a. 5. c. Reſpondeo dicendū, quod perfectio virtutis ex ratione dependet perfectio autem paſſionis ex ipſo appetitu ſenſitiuo: vnde oportet quod virtutes diuerſificentur ſecundum ordinem ad rationem; paſſiones autem ſecundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur paſſionum ſecundum quod diuerſimode ordinantur ad appetitum ſenſitiuum, cauſant diuerſas paſſionum ſpecies; ſecundum vero quod comparantur ad rationem, cauſant diuerſas ſpecies virtutum. Non eſt autem idem motus rationis & appetitus ſenſitiui: vnde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum cauſare diuerſitatem paſſionum, quæ non cauſat diuerſitatem virtutum, ſicut quando vna virtus eſt circa multas paſſiones vt dicetur infra, & aliquam etiam differentiam obiectorum cauſare diuerſitatem virtutum quæ non cauſat diuerſitatem paſſionum, cum circa vnam paſſionem, puta delectationem diuerſæ virtutes ordinentur, & quia diuerſæ paſſiones ad diuerſas potentias pertinentes ſemper pertinent ad diuerſas virtutes: ideo diuerſitas obiectorum quæ reſpicit diuerſitatem potentiarum ſēper diuerſificat ſpecies virtutum, puta quod aliquid ſit bonum abſolute & aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores partes hominis regit & etiam ſe ad exteriora extendit; ideo ſecundum quod vnum obiectum paſſionis apprehenditur ſenſu vel imaginatione, aut etiam ratione, & ſecundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteroires res, diuerſam habitudinem habet ad rationem & per conſequens natum eſt diuerſificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod eſt obiectū amoris, concupiſcentię & delectationis poteſt accipi vel ad ſenſum corporis pertinere, vel ad interiorem animæ apprehenſionem, & hoc ſiue ordinetur ab bonum hominis in ſeipſo, vel quantum ad corpus vel quantum ad animā, ſiue ordinetur ad bonū hominis in ordine ad alios, & omnis talis diuerſitas propter diuerſum ordinem ad rationem diuerſificat virtutem, ſic igitur ſi conſideretur aliquod bonum, ſiquidem ſit per ſenſum tactus apprehenſum & ad conſiſtentiam humanæ vitæ pertinens in indiuiduo vel in ſpecie erit pertinens ad virtutem temperantiæ; delectationes autem aliorum ſenſuum cum non ſint vehementes non præſtant aliquam difficultatem rationi, & ideo circa eas non ponitur aliqua virtus quæ eſt circa difficile. Bonum autem non ſenſu ſed interiori virtute apprehenſum ad ipſum hominē pertinens ſecundum ſeipſum eſt ſicut pecunia & honor; quorū pecunia ordinabilis eſt de ſe ad bonum corporis, honor autem conſiſtit in apprehenſione animæ, & hæc quidem conſiderari poſſunt vel abſolute ſecundum quod pertinent ad concupiſcibilem; vel cum arduitate quadam ſecundum quod pertinent ad iraſcibilem, quæ quidem diſtinctio non habet bonum in bonis quæ delectant tantum: quia huiuſmodi ſunt quædam infima & competunt homini ſecundum quod conuenit cum brutis. Circa bonum igitur pecunię abſolute ſumptum ſecundum quod eſt obiectum concupiſcentiæ vel delectationis aut amoris eſt liberalitas: circa bonum autem huiuſmodi cum arduitate ſumptum ſecundum quod eſt obiectum ſpei eſt magnificentia, circa bonum, vero quod eſt honor, ſiquidem ſit abſolute ſumptum ſecundum quod eſt obiectum amoris, ſic eſt quædam virtus quæ vocatur Philotimia, id eſt amor honoris: ſi vero cum arduitate conſideretur ſecundum quod eſt obiectum ſpei, ſic eſt magnanimitas, vnde liberalitas & Philotimia videntur eſſe in concupiſcibili, magnificentia vero & magnanimitas in iraſcibili. vide ſub liberal dub 8: 5. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere, ſed accipitur vt abſolute ſumptum prout eſt obiectum paſsionū concupiſcibilis, quod quidem bonum poteſt alicui delectabile eſſe ſecundum quod præbet ſe alteri, vel in his quæ ſeriò fiunt, id eſt. in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ ludo, id eſt in actionibus ordinatis ad delectationem tantum quæ non eodem modo ſe habent ad rationem ſicut prima. In ſeriis autem ſe habet aliquis alteri dupliciter, vno modo vt delectabilem decentibus verbis & factis, & hoc pertinet ad quandam virtutem quam Philoſ. nominat amicitiā, & poteſt dici affabilitas. Alio modo præbet ſe aliquis alteri manifeſtū per dicta & facta: & hoc pertinet ad aliam virtutem quam nominat veritatem; manifeſtatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio & ſeria quam iocoſa, vnde & circa delectationes ludorum eſt virtus quā Philoſophus Eutrapeliam nominat, ſic igitur patet quod ſecundum Ariſtotelem, ſunt decem virtutes morales circa paſsiones, ſcilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, Philotimia, manſuetudo, amicitia, veritas. Eutrapelia, & diſtinguuntur ſecundum diuerſas materias vel ſecundum diuerſas paſsiones, vel ſecundum diuerſa obiecta. Si igitur addatur iuſtitia quæ eſt circa operationes erunt omnes vndecim.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia obiecta eiuſdem operationis ſecundum ſpeciem, eandem habitudinem habent ad rationem: non autem omnia obiecta eiuſdem paſsionis ſecundum ſpeciem, quia operationes non repugnant rationi ſicut paſsiones. p. 2. q. 60. a 15. ad 2.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis. in c.

Ad tertium dicendum, quod bonum fortius eſt ad mouendum quam malum, quia malum non agit niſi virtute boni: vt Dionyſ. dicit 4. cap. de Diui. Nom. vnde malum non facit difficultatem rationi quæ requirat virtutem niſi ſit excellens, quod videtur eſſe vnum in vno genere paſsionis. Vnde circa iras non ponitur niſi vna virtus ſcilicet manſuetudo & ſimiliter circa audacias vna fortitudo, ſed bonum ingerit difficultatem quæ requirit virtutem etiam ſi non ſit excellens in genere talis paſſionis, & ideo circa concupiſcentiam ponuntur diuerſæ virtutes morales: vt dictum eſt. p. 2 q. 60. 5. ad 4.

Ad quartum dicendum, quod dici non poteſt quod circa omnes paſſiones ſit vna ſola virtus moralis, ſunt enim quædam paſſiones ad diuerſas potentias pertinentes, aliæ namque pertinent ad iraſcibilem, aliæ ad concupiſcibilem, nec tamen oportet quod omnis diuerſitas paſſionum ſufficiat ad virtutes morales diuerſificandas: primo quidem quia quædam paſſiones ſunt quæ ſibi opponuntur ſecundum contrarietatem, ſicut gaudium & triſtitia timor & audacia, & alia huiuſmodi, & circa huiuſmodi paſſiones ſic oppoſitas oportet eſſe vnam & eandem virtutem, cum enim virtus moralis in quadam medietate conſiſtat, medium in contrariis paſſionibus, ſecundum eandem rationem inſtituitur: ſicut & in naturalibus ijdem eſt medium inter contraria, vt inter album & nigrum: ſecundo quia diuerſæ paſſiones inueniun- p. 2. q. 60.

in reſpon. ad 4

tur ſecundum eundem modum rationi repugnantes, puta ſecundum impulſum ad id quod eſt contra rationem, vel ſecundum retractionem ab eo quod eſt ſecundum rationem & ideo diuerſæ paſſiones concupiſcibilis non pertinent ad diuerſas virtutes morales, quia enim motus ſecundum quendam ordinem ſe inuicem conſequuntur vt pote ad idem ordinati, ſcilicet ad conſequendum bonum, & ad fugiendum malum: ſicut ex amore procedit concupiſcentia, & ex concupiſcentia peruenitur ad delectationem, & eadem ratio eſt de oppoſitis: quia ex odio ſequitur fuga vel abominatio quæ perducit ad triſtitiam. Sed paſſiones iraſcibilis non ſunt vnius ordinis, ſed ad diuerſa ordinantur, nam audacia & timor ordinantur ad aliquod magnum periculũ, ſpes & deſperatio ad aliquod bonum arduum: ira autem ad ſuperandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit, nec ideo circa has paſſiones diuerſæ virtutes ordinantur vt pote temperantia circa paſſiones concupiſcibiles, fortitudo circa timores & audacias; magnanimitas circa ſpem & deſperationem manſuetudo circa irã. Quod autẽ dicitur eorum quæ conueniunt in principio & fine vnus eſt habitus, dicendum quod omnes paſſiones conueniunt in vno principio & fine communi non autem in vno proprio principio ſeu fine, vnde hoc non ſufficit ad vnitatem virtutis moralis.

hic.cit.ad p

ARTICVLVS V.

Vtrum virtutes morales ſint connexæ.

quol.12 q.15 a 21.arg.1.3 d.36.q 1.a.2 arg.1.p.2. q. 65.a.1.arg.1.

VIdetur quod virtutes morales non ſunt connexæ. Acquiruntur enim virtutes ex actibus, qui ſunt diuiſi & diſtincti, ergo poteſt acquiri vna virtus ſine alia, ergo virtutes morales non ſunt connexæ.

p.2.l.c.arg.3 q.vnic. de virt.card. a. 2.arg.8.

2 Præterea ſicut virtutes morales perficiunt partem appetitiuam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectiuam, ſed virtutes intellectuales non ſunt connexæ, poteſt enim aliquis habere vnam ſcientiam ſine hoc quod habeat aliam, ergo etiam neque virtutes morales ſunt connexæ.

p.2.arg. 4. & q.vnic.de virt c.arg.4

3 Præterea ſi virtutes morales ſint connexæ, hoc non eſt niſi quia connectuntur in prudentia, ſed hoc non ſufficit ad connexionem virtutum moralium, videtur enim quod aliquis poſſit eſſe prudens circa agibilia quæ pertinent ad vnam virtutem, ſine hoc quod ſit prudens in his quæ pertinent ad aliam, ſicut etiam aliquis poteſt habere artem circa aliqua factibilia, ſine hoc quod habeat artem circa alia, prudentia autem eſt recta ratio agibilium, ergo virtutes morales non ſunt connexæ.

q.vnic.de virt. card.a. 2.arg.13.

4 Præterea ea quæ ſunt connexa, aut hoc eſt ratione principij, aut ratione ſubiecti, aut ratione obiecti: ſed non ratione principii, quod eſt Deus quia ſecundum hoc omnia bona quæ ſunt à Deo eſſent connexa: nec etiam ratione ſubiecti quod eſt anima, quia ſecundum hoc omnes non eſſent connexæ: nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta diſtinguuntur, non eſt autem principium diſtinctionis & connexionis, ergo virtutes morales non ſunt connexæ.

3.d 33.q p.a. 5 c.p.2. q. 73.a.1.

5 Præterea vitia non ſunt connexa, ergo nec virtutes morales.

6.Eth l.10. & 17.3.d.3.6. q.14.a.1.3 n arg.ſed.cõt.

Sed contra eſt, quod Philoſophus 6. Ethicor. probat quod nullus poteſt habere prudentiam niſi habeat virtutes morales, neque poteſt quis habere virtutes morales niſi prudentiam habeat, ergo virtutes morales ſunt connexæ.

Reſpondeo dicendum, quod virtus dupliciter poteſt conſiderari: vno modo ſecundum eſſe ipſius imperfectum, ſecundum quod ſeminaria virtutum inſunt nobis à natura vt ſupra dictũ eſt, & ſic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad virtutis actum & hoc modo vna virtus poteſt haberi ſine alia. Quidam enim ſunt naturaliter apti ad liberalitatem qui ſunt proni ad intemperantiam ex natura ſuæ complexionis, & ſic etiam contingit in aliis: alio modo conſideratur virtus ſecundum eſſe perfectum quod ex aſſuefactione recipit, & hoc modo oportet virtutes omnes eſſe connexas; cuius ratio duplex aſſignari poteſt, prima ſumitur ex his quæ communiter in omni virtute eſſe oportet, quorum tamen vnumquodque aliqua virtus principaliter ſibi vendicat, ſicut difficile vendicat ſibi fortitudo: medium inter ſuperfluum & diminutum, quod eſt moderatum vendicat ſibi temperantia: rectum vendicat ſibi iuſtitia, ſcientiam autem ſibi habet prudentia: & ideo ab his conditionibus vnaquæque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud quod eſt maximum in quolibet genere eſt cauſa aliorum: ideo aliæ virtutes participant quodammodo aliquam prædictarum conditionum ex virtute quæ illud principaliter ſibi vendicat. Quia enim fortis eſt circa maxime difficilia perſeuerans facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perſeuerabit, & hanc cauſam aſſignare videtur Seneca quãdo dicit omne quod bene fit, iuſte, prudenter, fortiter, temperate, fieri: ſecunda ratio ſumitur ex fine quem intendit quælibet virtus: quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis vnde ſi bonum virtutis quemadmodum virtuoſum decet intendit, nullo modo ab ipſo intentionem deflectit: vnde Philoſophus dicit in 4. Ethicorum quod prodigus qui expendit non curans bonum, facile inquantumcumque malum declinat.

quodl.12 q 15.a.22.3 d. 36 q.1.a.1.c q.vnic de virt.card.a. 2 c.p.2 q. 65.a.1.c. 6.Eth.l.11. & 12.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem ſecundum cõmunem ſtatum, ſcilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda vnde oportet quod homo ſimul exercitetur circa materias omnium virtutũ moralium etſi quidem circa omnes exercitetur bene operãdo acquiret habitus omnium virtutum moralium, ſi autem exercitetur bene operando circa vnam materiam, non autem circa aliam, puta bene ſe habendo circa iras, non autẽ circa concupiſcentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras, qui tamen non habebit rationẽ virtutis propter defectum prudẽtiæ quæ circa concupiſcentias corrumpitur, ſicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis ſi prudentia deſit. Quædam vero virtutes morales ſunt quæ perficiunt hominem ſecundũm aliquẽ eminentem ſtatum, ſicut magnificentia & magnanimitas & quia exercitium circa materias harum virtutum non occurit vnicuique communiter, poteſt aliquis habere virtutes morales ſine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquiſitis. Sed tamen acquiſitis aliis virtutibus habet iſtas virtutes in potentia propinqua, cum enim aliquis per exercitium adeptus eſt liberalitatem circa mediocres donationes & ſumptus ſi ſuperueniat ei abundãtia pecuniarum modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum ſicut geometer modico ſtudio acquirit ſcientiam alicuius concluſionis quam numquam conſiderauit: illud autẽ habere dicimus quod in promptu eſt vt habeamus ſecundum

p.2 q 65.a.1 ad 1.

illud Philoſophi 2. phyſ. quod parum deeſt quaſi nihil deeſſe videtur.

q. vnic. de virt. car. a. 2. ad 8. p. 2. q. 65. a. 1. ad 3

Ad ſecundũ dicendum, quod virtutes intellectuales non ſunt connexæ adinuicem & hoc propter tria, primo quidẽ quia quæ ſunt circa rerum diuerſa genera quæ non ſunt coordinata ad inuicem: virtutes autem morales habent ad inuicem ordinem; nam omnes paſſiones a quibuſdam primis procedentes, ſc. ab amore & odio ad quaſdam alias terminantur, ſcilicet delectationem & triſtitiam & ſimiliter omnes operationes, quæ ſunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad inuicem, & etiam ad paſſiones & ideo tota materia moralium virtutum ſub vna ratione prudentiæ cadit, habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia, & ſecundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, ſicut prudentia à virtutibus moralibus: principia autem vniuerſalia quorum eſt intellectus principiorum non dependent à concluſionibus de quibus ſunt reliquæ intellectuales virtutes ſicut morales dependent à prudentia, eo quod appetitus, mouet quodammodo rationem & ratio appetitum: ſecundo quia virtus intellectualis, non habet reſpectum ad vtilitatem per quam ordinatur homo ad vltimum finem, & ideo huiuſmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona, puta geometria ad diametrũ circa abſtracta quædam, phyſica mobilia & ſic de aliis, vnde eadem ratione non ſunt connexæ qua nec virtutes imperfectæ, vt dictum eſt, tertio quia in ſcientiis non conuertibiliter ſe habent principia & concluſiones ita ſcilicet, quod quicunque habet principia habeat concluſiones, ſicut in moralibus.

q. vnic. de virt. card. a. 2. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod artificialia diuerſorũ generũ habẽt principia omnino diſpoſita, & ideo nihil prohibet habere artẽ circa vnũ genus eorũ, & nõ circa aliud, ſed principia moraliũ ſunt ordinata adinuicẽ ita quod per defectũ vnius ſequeretur etiã defectus in aliis puta ſi quis deficeret ab hoc principio quod eſt concupiſcentias non eſſe ſequendas quod pertinet ad concupiſcentiam ſequeretur interdum, quod ſequendo concupiſcentiam faceret iniuriam, & ſic violaretur iuſtitia Vel dic, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales ſe habent ad prudentiam ſicut principia, non autẽ factibilia ſe habent ad artẽ ſicut principia, ſed ſolum ſicut materia. Manifeſtum eſt autem quod etſi ratio poſſit eſſe recta in vna parte materiæ & non in alia nullo tamen modo poteſt dici ratio recta ſi ſit defectus cuiuſcumque principij, ſicut ſi quis erraret circa hoc principium omne totum eſt maius ſua parte non poſſet habere ſcientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in ſequentibus.

p. 2. q. 95. a. 2. ad 5.

q. vnic. de virt. a. 2. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod virtutes morales habent connexionem ratione principij proximi, quod eſt prudentia non autem ratione principii remoti & communis, quod eſt Deus.

3. d. 11. q. p. a. 5. & p. 2. q. 73. a. 1. c.

Ad quintum dicendum, quod virtutes habent eſſe ordinatum quia in ipſa potentiarum ordinatione ratio virtutis conſiſtit: ſed vitia præter intentionem & per accidens fiunt, & ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo vno conuerti poſſunt, ſicut virtutes.

ARTICVLVS V.

Vtrum virtutes ſint æquales.

p. 2. q. 66. 2. p. c.
q. vnic. de virt. a. 3. a. 8.

VIdetur quod virtutes non ſint æquales: datur enim vna virtus alia maior, iuſtitia enim eſt nobilior cæteris, ergo virtutes non ſunt æquales.

2 Præterea quantitas virtutis obiecto menſuratur, ſed vna virtus ad plura ſe extendit quam alia, ergo vna virtus eſt nobilior quam alia, ergo virtutes non ſunt æquales. 3. diſt. 36. q. p. a. 4. arg. 2.

3 Præterea ea quæ ſũt ad aliquid ſimul intenduntur ſecundum Philoſophũ 1. poſter. Sed habitus ſecundũ propriam rationem dicitur ad actum, eſt enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, vt Aug. dicit, ſi ergo actus vnius virtutis in aliquo homine eſt maior quam actus alterius, ſequitur quod etiam habitus ſint inæquales. q. vnic. de virt. card. a. 3. arg. 1.

Sed contra eſt, ſi ſimpliciter ſequitur ad ſimpliciter & magis ſequitur ad magis, ſed ad hoc quod vna virtus habeatur, ſequetur quod omnes habeantur, quia virtutes ſunt connexæ vt ſupra dictum eſt, ergo ad hoc quod vna magis habeatur ſequitur quod omnes magis habeantur oportet ergo virtutes omnes eſſe æquales. loc. cit. arg. 7. in cont.

q. de virt. card. a. 3. c. p. 2. q. 66. a. 1. p. 2. 4. 5. d. 36. q. p. a. 4. c.

Reſpondeo dicendum, quod æquale & inæquale dicuntur ſecundum quantitatem, vnum enim in quantitate æquale dicitur ſicut in qualitate ſimile & in ſubſtantia idem, vt patet in 5. Metaph quantitas autem importat rationem menſuræ quæ primo quidem inuenitur in numeris, ſecundario autem in magnitudinibus, & quodam alio modo in omnibus aliis generibus vt patet in 10. Metaph. in quolibet enim genere id quod eſt ſimpliciſſimum eſt perfectiſſimum & menſura omnium aliorum: vt in coloribus albedo & in motibus motus cæleſtis, eo quod vnaquæque res eſt tanto perfectior quanto magis accedit ad primum ſui generis principium. Ex quo patet quod perfectio vniuſcuiuſque rei ſecundum quam attenditur menſuratio eius eſt à primo principio ſimiliter quantitas eius. Et hoc eſt quod Aug. dicit in 8. de Trinit. Quod in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt melius quod maius. Cum autem cuiuſlibet formæ non ſubſiſtentis eſſe conſiſtat in eo quod ſubiecto vel materiæ ineſt, dupliciter poteſt eius quantitas ſeu perfectio conſiderari, vno modo ſecundum rationem propriæ ſpeciei, alio modo ſecundum eſſe quod habet in materia ſeu ſubiecto. Secundum quidem rationem propriæ ſpeciei formæ diuerſarum ſpecierum ſunt inæquales, ſed formæ vnius ſpeciei, quædam quidem poſſunt eſſe æquales, quædam autem non, oportet enim principium ſpecificum accipi in aliquo indiuiſibili, differentia enim huiuſmodi principii ſpeciem variat, quædam vero formæ ſunt quæ ſortiuntur ſpeciem per aliquid ſuæ eſſentiæ, ſicut omnes formæ abſolutæ ſiue ſubſtantiales ſiue accidentales. Et in talibus impoſſibile eſt quod in eadem ſpecie ſecundum hunc modum vna forma maior alia inueniatur: non enim eſt vna albedo ſecundum ſe conſiderata magis albedo quam alia. Quædam vero formæ ſunt quæ ſortiuntur ſpeciem ex aliquo extrinſeco, ad quod ordinantur, ſicut motus ſortitur ſpeciem ex termino, vnde vnus motus eſt maior alio ſecundum propinquitatem vel diſtantiam à termino. Et ſimiliter inueniuntur quædam qualitates quæ ſunt diſpoſitiones in ordine ad aliquid ſicut ſanitas eſt quædam commenſuratio humorum in ordine ad naturam animalis quod dicitur ſanum & ideo aliquis gradus commenſurationis humorum in leone eſt ſanitas, qui in homine eſſet infirmitas. Quia ergo ſecundum gradum commenſurationis ſanitas non accipit ſpeciem, ſed ſecundum naturam animalis ad quam ordinatur contingit etiam quod in eodem animali vna ſanitas eſt maior quam alia. vt dicitur 10. Ethicor. inquantum ſcilicet diuerſi gradus

commenſurationis humorum poſſunt eſſe in qui bus ſaluatur conuenientis humanæ naturæ: ſimiliter etiã ſecundum quantitatem perfectionis quam habent huiuſmodi formæ ſecundum quod inſunt materiæ vel ſubiecto quædam formæ vnius ſpeciei inæquales eſſe poſſunt, inquantum inſunt ſecundum magis & minus, quædam vero magis & minus ineſſe non poſſunt, non enim quæcumque forma dat ſpeciem ſubiecto cui ineſt, poteſt ineſſe magis & minus, quia ſicut dictum eſt, principium ſpecificũ oportet in indiuiſibili conſiſtere quod idem eſt quia nulla forma ſubſtantialis recipit magis & minus. Similiter etiam ſi qua forma ſpeciẽ ſortiatur ſecundum aliquid quod ſecundum ſuam rationem eſt indiuiſibile non dicitur ſecundum magis & minus: & inde eſt quod binarius & quælibet aliæ ſpecies numeri quæ ſpecificatur ſecundum vnitatem additam non reiicit magis & minus: & eadem ratio eſt in figuris quæ ſecundum numerum ſpecificantur, vt triangulus & quadratũ, & in quantitatibus determinatis, vt bicubitum & tricubitũ: & in relationibus numeralibus, ſicut duplum & triplum, formæ vero quæ neque dant ſpeciem ſubiecto, neque ſortiuntur ſpeciem ex aliquo quod ſecundum rationem ſuam ſit indiuiſibile, poſſunt ineſſe ſecundum magis & minus, vt albedo & nigredo, & alia huiuſmodi. Ex his patet quod dupliciter poteſt aliquid ſe ad diuerſas formas habere circa æqualitatem & inæqualitatem. Quædam etiam ſunt quæ in eadem ſpecie inæqualitatem non recipiunt, neque ſecundum ſe, vt vna earum ſit maior, quam alia eiuſdem ſpeciei, neque ſecundum eſſe vt ſcilicet magis inſit ſubiecto: & huiuſmodi ſunt omnes formæ ſubſtantiales: quædam vero inæqualitatem non recipiunt ſecundum ſe, ſed ſolum ſecundum quod inſunt ſubiecto, ſicut albedo & nigredo: quædam vero inæqualitatem recipiunt ſecundum ſe non tamen ſecundum quod inſunt ſubiecto ſicut triangulus dicitur maior triangulo, eo quod lineæ vnius trianguli ſunt maiores quam alterius: quamuis ordinentur ad aliquid vnum ſpecificans, non tamen vna ſuperficies eſt magis triangula quam alia. Quædam vero ſunt quæ recipiunt inæqualitatem & ſecundum ſe & ſecundum quod inſunt ſubiecto, ſicut ſanitas, & ſcientia & motus. His igitur viſis, circa æqualitatem & inæqualitatem virtutum dicendum eſt quod ſi loquamur de inæqualitate virtutum quæ attenditur ſecundum ſe ipſas: ſic virtutes diuerſarum ſpecierum poſſunt eſſe inæquales: cum enim virtus ſit diſpoſitio perfecti ad optimũ, vt dicitur 7. eth. illa virtus perfectior & maior eſt quæ ad maius bonum ordinatur & ſecundum hoc virtutes Theologicæ quarũ obiectum eſt Deus, ſunt alijs potiores, inter quas tamen charitas eſt maior, quia propinquius Deo coniungit, & ſpes maior quam fides, quia ſcilicet ſpes aliqualiter mouet affectum in Deũ, fides autem facit Deum in hominem eſſe per modum cogniti. Inter alias autem virtutes prudentia eſt maxima quia eſt moderatrix aliarum, & poſt hanc iuſtitia per quam homo bene ſe habet non ſolum in ſeipſo, ſed ad alium: & poſt hanc fortitudo per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis, & poſt hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium, ſed in eadem ſpecie virtutis non poteſt huiuſmodi inæqualitas inueniri, ſicut inuenitur in eadem ſpecie ſcientiæ, quia non eſt de ratione ſcientiæ, quod habens aliquam ſcientiam ſciat omnes concluſiones illius ſcientiæ. Eſt autem de ratione virtutis vt habens aliquam bene ſe habeat in omnibus quæ ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua ineſt ſubiecto poteſt eſſe inæqualitas etiam in eadem ſpecie virtutis, inquantum vnus habentium virtutem melius ſe habet ad ea quæ ſunt illius virtutis, quam alius vel propter meliorem diſpoſitionem naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudicium rationis, vel propter gratiæ donum quia virtus neque dat ſpeciem ſubiecto, neque habet aliquid indiuiſibile in ſui ratione, niſi ſecundũ Stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem niſi eam haberet in ſummo & ſecundum hoc omnes ſunt habentes eandem virtutem æqualiter: ſed hoc non videtur eſſe de ratione alicuius virtutis: non enim exigitur ad rationem alicuius virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indiuiſibili, ſed ſufficit prope medium eſſe vt dicitur 2. eth. ſic igitur in diuerſis virtutes inæquales eſſe poſſunt & ſecundũ diuerſas ſpecies virtutum, & ſecundũ quod inſunt ſubiecto, quantũ etiã ad vnã ſpeciẽ virtutis: ſed in vno & eodem homine ſunt quidem virtutes inæquales ſecundum quantitatem vel perfectionem, quam virtus ſecundum ſe habet, ſecundum vero quantitatem vel perfectionem quam habet virtus ſecundum quod ineſt ſubiecto, ſimpliciter quidem oportet omnes virtutes eſſe æquales eadem ratione qua ei ſunt connexæ, quia æqualitas eſt quædam connexio in quantitate: vnde & æqualitatis rationem aliqui aſſignant ſecundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum, de quibus ſupra dictum eſt. Aliter vero aſſignari poteſt ſecundum dependentiam virtutum moralium à prudentia, vel charitate vnde vbi eſt æqualis charitas oportet omnes virtutes eſſe æquales ſecundũ perfectionem formalem virtutis: & eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero poſſunt virtutes eſſe inæquales in vno & eodem, ſicut & non connexæ ſecundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ eſt ex natura vel ex quacunque alia cauſa.

[marg.: p 1.q.65.a.c. — 2 eth.l.1. — p 1.q.65.a. 2 c. — art.præc.c.]

Ad primum ergo dicendum, quod cum quæritur vtrum virtus vna poſſit eſſe maior alia, dupliciter poteſt intelligi quæſtio, vt dictum eſt, vno modo in virtutibus ſpecie differentibus, & ſic manifeſtum eſt quod vna virtus eſt maior alia: ſemper enim eſt potior cauſa ſuo effectu & in effectibus tanto aliquid eſt potius, quanto eſt cauſæ propinquius manifeſtum eſt autem ex prædictis, quod cauſa & radix humani boni eſt ratio: & ideo prudentia quæ perficit rationem præfertur in bonitate alijs virtutibus moralibus perficientibus vim appetitiuam, inquantum participat rationem: & in his etiam tanto eſt vna altera melior, quanto magis ad rationem accedit, vnde & iuſtitia quæ eſt in voluntate, præfertur alijs virtutibus moralibus. p.2.q.56.a.1. c.a.4 c.

Ad 2. dicendum, quod quantitas dupliciter poteſt ſumi, abſolute & comparate; abſolute quidem ſicut in alijs ita & in virtutibus poteſt attendi quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem ſecundo quantum ad obiecta ad quæ ſe extendit, tertio quantum ad intenſionem quæ cognoſcitur in efficacia & modo agendi, & his tribus modis contingit, quod vna virtus excedatur ab alia abſolute loquendo, quia vna eſt dignior alia ſicut prudentia temperatia: item vna eſt plurium obiectorũ quam alia ſicut & prudentia quam temperantia: item vna ſecundum ſpeciem ſuam requirit maiorem intenſionem quam alia, quia quanto eſt difficilius obiectum, tanto oportet magis contratendere & intenſius in ipſum moueri: ſed ſi virtutes ſumantur ſecundum quantitatem comparatam, ſunt æquales, quia proportionaliter in his tribus ſe habent reſpectu ſuo- 3.d.36.q.1.a. 4.c.& ad 2. & 1.

rum obiectorum, & ideo proportionaliter creſcunt.

q. vn. de virt. card. a. 3. ad 12.

Ad tertium dicendum, quod vbi eſt maior habitus, oportet quod ſit maior actus ſecundum inclinationem habitus: poteſt tamen eſſe aliquid in homine vel impediens vel diſponens ad actum, quod per accidens ſe habet ad habitum: ſicut habitus ſcientiæ impeditur ne ad actum prodeat propter ebrietatem: & ideo ſecundum huiuſmodi impedimenta vel auxilia ad agendum poteſt quandoque eſſe augmentum in actu non exiſtente augmento circa habitum.

lo. cit. ad 7. ſed cont.

Id vero quod in contrarium eſt concedimus.

QVÆSTIO XVII.

De virtutibus cardinalibus in genere.

Poſtea conſiderandum de virtutibus cardinalibus, & primo in communi, ſecundo in ſpeciali.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR DVO.

Primo Vtrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales, & an ſint tantum quatuor.

2 Vtrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam ſicut ad principaliorem & cauſam.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum aliquæ virtutes morales debeant dici cardinales, & an ſint quatuor tantum.

3. d 33. q. 2. a. p. q. 1 arg. 2. p. 2. q. 61. a. 1. arg. 1. q. vnic. de virt card. arg. 43.

Videtur quod nullæ virtutes debeant dici cardinales. ea enim quæ diuiduntur ab inuicem ſunt ſimul ſecundum Philoſophum, & ita vnum non eſt principalius altero, ſed virtutes condiuidunt ab inuicem genus virtutis, ergo non eſt principalior altera, & ita nec vna debet dici cardinalis reſpectu alterius.

3. d. 13. q. 1. a 1. q. 2. arg. 3. p. 2. q. 61. a. 1 arg 3.

2 Præterea virtutes intellectuales ſunt nobiliores virtutibus moralibus quia perficiunt in vita contemplatiua quæ eſt nobilior actiua: ergo magis debent dici cardinales quam morales: ſed intellectuales virtutes non ſunt cardinales, ergo nec morales, ergo non ſunt aliquæ virtutes cardinales.

3 d. 33. q. 1. a. 1 q. 3. arg. 2.

3 Videtur quod non ſint quatuor virtutes cardinales: virtutes enim dicuntur eædem generales & cardinales, generales autem ſunt tantum duæ, ſcilicet iuſtitia & prudentia, ergo videtur etiam quod ſint tantum duæ cardinales.

p. 2. q. 61 a. 2. arg 1. 3 d. 33. q 2. a. 1. q. 3 arg. 1.

4 Præterea prudentia eſt directiua aliarum virtutum moralium, ſed id quod eſt directiuum aliorum principalius eſt ergo prudentia ſola eſt virtus principalis.

3. d. 33. l. c. arg. 3.

5 Præterea in qualibet vi aliquid principaliſſimum inuenies eorum quæ ad illam vim pertinent: ſi ergo vires ſunt tantum tres in quibus ſunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant eſſe virtutes cardinales.

3 d. 33. l. c. arg. ſed cont.

6 Sed contra videtur quod plures debeant eſſe quam quatuor; in rationali enim ponuntur duæ virtutes cardinales, prudentia ſcilicet & iuſtitia, ergo ſimiliter in qualibet aliarum vitium debent poni duæ virtutes cardinales, & ita cum vires ſint tres, erunt ſex cardinales virtutes.

arg. 3. ſed cont.

7 Præterea ſicut prudentia eſt perfectio rationis practicæ ita & ars: ſed rationis practicæ rectitudo & veritas conſiſtit vt in 6. eth. dicitur, in conformitate ad appetitum quod fit per virtutes morales, vt dictum eſt, ergo ſicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis, ita & ars metaphyſica poni debet.

3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 1. 2. 3. c. p. 2. q. 61. a. 1. 2. 3. 4. q. vnic. de virt. car. a. 1. c.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt eſſe quatuor virtutes cardinales; ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod principium cuiuſlibet rei eſt potiſſima pars eius, etiam pluſquam vt dimidium: vt dicitur 10. eth. & ideo illud quod eſt potiſſimum in quolibet, genere dicitur principale in genere illo; & quia habitus penſatur ex actibus, & actus ex obiectis ſine materia, ideo virtutes principales dicuntur quæ ſunt circa illud quod eſt potiſſimum in materia vel materijs virtutum, ſicut potiſſimum in illis quæ ad concupiſcibilem pertinent, ſunt delectationes ſecundum tactum, vnde temperantia quæ eſt circa illas delectationes eſt virtus principalis: & eutrapelia quæ eſt circa delectationes quæ ſunt in ludis, eſt virtus ſecundaria, ſicut ars ad quam pertinet finis nauis quæ eſt nauigatio, ſcilicet gubernatoria, eſt principalis reſpectu illius artis quæ facit nauem, quia finis eſt potiſſimum in vnoquoque, & in arte quæ facit nauẽ principalior eſt illa quæ inducit formam quam quæ præſtat materiam: & quia ad illud quod eſt potiſſimum in qualibet re ordinantur omnia quæ ſunt illius: ideo virtutes & artes principales mouent ſecundum ſuum imperium virtutes & artes ſecundarias ad actus proprios: ſicut ars gubernatoria imperat ei quæ facit nauem & ex hoc dicitur architectonica reſpectu eius quaſi princeps ipſius: & quia actus moti fundantur ſuper actionem mouentis, ideo actus ſecundariæ virtutis fundantur ſuper actione principalis, ſicut fundantur ſuper cardinem motus oſtij, & ideo virtus principalis dicitur eſſe cardinalis, & virtus ſecundaria dicitur adiuncta illi. Omne autem quod mouetur ab aliquo, agit in virtute mouentis ſicut inſtrumentum eius: & etiam motus virtutis cardinalis participatur quodã modo in virtutibus adiunctis & ſecundũ hoc virtus cardinalis dicitur generalis, inquantum pluribus virtutibus adiunctis motum ſuum communicat; virtus autem adiuncta dicitur pars inquantum motum ſuum participat. Conſiderandum eſt autem quod de ratione actus virtuoſi quatuor exiſtunt. Quorum vnum eſt vt ſubſtantia ipſius actus ſit in ſe modificata & ex hoc actus dicitur bonus quaſi circa debitam materiã exiſtens vel debitis circumſtantijs veſtitus, ſecundum eſt vt actus ſit debito modo ſe habens ad ſubiectum ex quo firmiter ſubiecto inhæreat: tertium eſt vt actus ſit debito modo proportionatus ad aliquid extrinſecum ſicut ad finem, & hæc quidem tria ſunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quantum autem eſt ex parte ipſius rationis dirigentis, ſcilicet cognitio: hæc igitur quatuor ſcilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas & moderatio, & ſi in omnibus, virtuoſis actibus requirãtur, ſingula tamen hæc principalitatem quandam habent in ſpecialibus quibuſdam materijs & actibus Ex parte cognitionis practicæ tria requiruntur: quorum, primum eſt conſilium, ſecundum eſt iudicium de conſiliatis, ſicut in ratione ſpeculatiuæ inuenitur inuentio vel inquiſitio & iudicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere vel proſequi quod non facit ſpeculatiuus intellectus, vt dicitur in p. de anima. Ad rationem practicam pertinet præcipere de agendis, & hoc eſt præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliæ quæ eſt bene conſiliatiua: circa ſecundum autem perficitur homo per ſyneſim & gnomen, quibus homo fit bene iudicatiuus vt dicetur infra.

ſed per prudentiam ſit ratio bene præceptiua vt ibidem dicetur, vnde manifeſtum eſt quod ad prudentiam pertinet id quod eſt præcipuum in cognitione dirigente, & ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis, ſimiliter etiam rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinſecum, habet quidem rationem boni & laudabilis etiam in his quæ pertinent ad vnum ſecundum ſeipſum, ſed maxime laudatur in his quæ ſunt ad alterum, quando ſcilicet homo actum ſuum rectificat non ſolum in his quæ ad ipſum pertinent, ſed etiam in his in quibus cum alijs communicat: dicit enim Philoſophus in 5. eth. quod multi in proprijs quidem virtute vti poſſunt, in his autem quæ ſunt ad alterum non poſſunt, & ideo iuſtitia ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur & adæquatur alijs cum quibus communicare habet: vnde & vulgariter dicuntur iuſta illa quæ ſunt debito modo coaptata. Moderatio autem ſiue refrænatio ibi præcipue laudem habet & ratione boni vbi præcipue paſſio impellit quam ratio refrænare debet, vt ad medium virtutis perueniatur; impellit autem paſſio maxime ad proſequendas delectationes maximas quæ ſunt inter delectationes tactus & ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperantia quæ reprimit concupiſcentias delectabilium ſecundum tactum vt dicetur infra, firmitas autem præcipue laudem habet & rationem boni in illis in quibus paſſio maxime mouet ad fugã, & hoc præcipue eſt in maximis periculis, quæ ſunt pericula mortis, ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide ſe habet vnde patet ratio & numerus virtutum cardinalium.

3.d.33.q.2.a.1 q.1.ad 2. p.2 q.61.a.1.ad.1

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ diuidunt aliquod commune vniuocum, ſunt ſimul quantum ad intentionem generis quamuis vnum poſſit eſſe cauſa alterius quantum ad eſſe: ſicut motus localis eſt cauſa aliorum motuum contra quod diuiditur; ſed ea quæ diuidunt aliquod commune, analogum ſe habet ſecundum prius & poſterius, etiã quantum ad intentionem communis quod diuiditur ſicut patet de ſubſtantia & accidente, vnde ex hoc quod vna virtus condiuiditur alteri, non oportet quod vna non ſit altera principalior.

q. vnic. de vir. card. a. 1.c.

Ad ſecundum dicendum, quod quatuor ſupradictæ virtutes principales ſunt in quibus fundatur vita humana, dicuntur autem cardinales ad ſimilitudinem cardinis in quo motus oſtij firmatur: de ratione autem oſtij eſt vt per ipſum interiora domus adeantur, & ideo illud per quod non eſt motus in aliquid vlterius, non habet rationem oſtij: vita autem humana id eſt homini proportionata in hoc ordine inuenitur. Primo quidem eſt natura ſenſitiua in qua conuenit cum brutis: tũ ratio practica quæ eſt homini propria ſecundum ſuum gradum; & intellectus ſpeculatiuus qui non perfecte in homine inuenitur, ſicut inuenitur in angelis; ſed ſecundum quandam participationem, item vita contemplatiua non eſt proprie humana, ſed ſuperhumana: vita autem voluptuoſa quæ inhæret ſenſibilibus bonis, non eſt humana, ſed beſtialis: vita ergo proprie humana eſt vita actiua: ſic ergo ratio cardinis non inuenitur in virtutibus intellectualibus, quæ perficiunt in vita contemplatiua, quia non ordinatur vlterius ad alteram vitam: ſed actiua ad ipſam ordinatur: vnde cum virtutes morales perficiant in vita actiua, & habeant ſuos actus non circa finem vltimum (ſicut Theologicæ: quæ ideo cardinales non dicuntur, quia non eſt aliquid vlterius ex parte obiecti in quod tendant) ſed circa obiectum ſibi proportionatum, ex vtraque parte manet in eis ratio oſtij & propter hoc cardinales virtutes inueniuntur ſolum in genere moralium.

3.d.33.q.1.a.1 q.3.ad 2.

Ad tertium dicendum, quod iuſtitia & prudentia dicuntur generales reſpectu omnium virtutum: temperantia autem & fortitudo non reſpectu omnium, ſed reſpectu virtutum tantum quæ eis adiunguntur & hæc generalitas ſufficit ad cardinalem virtutem, dicuntur autem generales non ſecundum eſſentiam, ſed ſecundum materiam.

p.2.q.61.a.2. ad 1.

Ad quartum dicendum, quod prudentia eſt ſimpliciter principalior omnibus, ſed aliæ ponuntur principales vnaquæque in ſuo genere.

3.d.33.q.2.a.1.q.4.

Ad quintum dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, ſcilicet vim cognitiuam in qua eſt prudentia, & vim actiuam quæ voluntas dicitur, in qua eſt iuſtitia, vt infra dicetur: concupiſcibilis autem & iraſcibilis ſunt tantum appetitiuæ, ideo non eſt ratio ſimilis: vnde patet ſolutio ad ſextum.

3.d.33.q.2.a.1.q.3 ad 6.

Ad ſeptimum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter, vno modo in ſe ſecundum quod ea quæ in appetitu ſunt ordinata ſunt, & hanc rectitudinem facit virtus moralis, & quia prudentia conformat rationem practicam appetitui directo, ideo cum moralibus virtutibus in materia cõmunicat & in eãdẽ operationem cõcurrunt propter quod inter morales computatur: alio modo dicitur appetitus rectus à rectitudine quæ eſt extra ipſum, & hoc eſt materialiter in quantum ſcilicet tendunt in aliquid rectũ extra ſe faciendum cuiuſmodi eſt rectitudo quæ eſt in artificiatis, & ſic conformat rationem appetitui recto ars mechanica ideoque non computatur inter virtutes morales.

lec.7 ad 3. ſed cont.

ARTICVLVS II.

Vtrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam ſicut ad principaliorem & cauſam.

3.d.33.q.2.a.3 arg.2.

VIdetur quod aliæ virtutes cardinales non reducantur ad prudentiam ſicut ad principaliorem & cauſam, quia per virtutes ſanantur animæ paſſiones: ſed ad hoc quod aliquis corporaliter ſanetur non eſt neceſſe quod ipſe ſcientiam medicinæ habeat, ſed ſufficit quod aliquis alius habeat, & ipſa ſanatio melius valet quam ſcientia medicinæ, quia finis eius eſt, ergo non eſt neceſſarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat, & ipſa etiam eſt minus principalis inter alias virtutes.

arg.3.

2 Præterea ſecundum Philoſophum 2. metaph. eorum quæ communicant in nomine & definitione, illud cui per prius conuenit nomen eſt maximum in illo genere & cauſa aliorum, ſed nomen virtutis ſecundum Boetium ad alias virtutes à fortitudine deriuatur, eo quod fortitudo eſt principalior inter omnes virtutes.

arg.6.

3 Præterea dicit Philoſophus in 1. eth. quod principia prudentiæ ſunt in virtutibus moralibus; ſed principia ſunt potiora iis quæ ſunt ex principijs, ergo aliæ virtute morales ſunt prudentia digniores.

Ibid. in ſed cont. 1.7.

Sed contra in quolibet genere illud quod dirigit nobilius eſt, ſed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus vt patet per definitionem virtutis in 2. eth. poſitam, ergo ipſe eſt nobilior alijs virtutibus.

ibid arg. 2.

2 Præterea habitus proportionantur potentiis in quibus ſunt, ſed ratio in qua eſt prudentia eſt ſuperior alijs viribus, in quibus ſunt aliæ virtutes, ergo prudentia eſt nobilior alijs virtutibus.

ib.c.

Reſpondeo dicendum, quod prudentia inter

virtutes cardinales principalior eſt & ad ipſam reducuntur omnes aliæ quaſi ad cauſam, & hoc ſic patet, virtus enim vt dicit Tullius, mouet in modum, naturæ ſcilicet per quandam inclinationem affectus; omnis autem naturæ inclinatio præxigit aliquam cognitionem quæ & finem præſtituat, & in finem inclinet & ea quibus ad finem peruenitur præuideat, hæc enim ſine cognitione fieri non poſſunt, propter quod etiam dicitur à Philoſophis opus naturæ eſſe opus intelligentiæ, aliàs quæ natura fiunt à caſu acciderent, & per hunc modum oportet quod per rationem quam perficit prudentia & rectam facit, præſtituatur finis aliis virtutibus non ſolum communis, ſed etiam proximus qui eſt attingere medium in propria natura; medium autem ſecundum rationem rectam determinatur vt dicitur in 2. eth. Secundo per ratione rectam eſt inclinatio earum in finem proprium, quæ eſt intentio finis in virtutibus acquiſitis inquantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis prædictam inclinationem cauſans inducitur & quantum ad hoc dicitur operatrix virtutum. Tertio per prudentiam rectificatur via vnicuique virtuti quæ tendit in finem inquantum per conſilium & per electionem ſegregantur vtilia, à nociuis reſpectu finis virtutis & quantum ad hoc moderatrix & cuſtos dicitur virtutum.

3 d. ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod ſanitas corporalis non indiget arte medicinæ ad perficiendum opera ſani hominis, & ideo ſic ad ſanitatem habendam nō indiget homo vt ipſe medicinam habeat, ſed actum virtuoſi non poteſt homo facere niſi per prudentiam, quia quanto virtus eſt intenſior, tanto eſt magis nociua, niſi adſit diſcretio prudentiæ, vt dicit Philoſophus.

ad 3. Ad ſecundum dicendum quod virtus eſt nomen generis, ſed virtus humana vel virtus moralis eſt nomen ſpeciei: quamuis ergo illud quod eſt virtutis inquantum eſt virtus ſit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod ſit virtus moralis vel humana hoc habet ex ratione per quam homo eſt homo & electionem habens ſuorum operum.

ad 6. Ad tertium dicendum, quod ſicut ratio ſpeculatiua procedit ad concluſionem ex principijs per ſe notis, ita ratio prudenter procedit ad electionem & conſilium de his quæ ſunt ad finem ex fine, & ideo dicuntur fines aliarum virtutum eſſe principia prudentiæ. Si tamen fines præexiſtunt in ratione eſſentialiter, quia ad hoc tendit virtus moralis vt appetitus rationi concordet, vnde his finibus maxime prudentia quæ rationem perficit, eſt affinis.

QVÆSTIO XVIII.

De ſynderesi.

Poſt hæc conſiderandū eſt de virtutibus in ſpeciali. Et quia omnes ad quatuor principales reducuntur, ſcilicet prudentiam. iuſtitiam, fortitudinem, & temperantiam, quæ ſunt quaſi cardines ſuper quos cæteræ voluuntur, vnde dicuntur cardinales: ideo circa illas conſideratio noſtra præcipue verſabitur: ſicut autem ſuper ſcientias eſt intellectus principiorum, ita etiam ſuper has virtutes eſt ſynderesis, ideo primo agendum eſt de illa.

CIRCA QVAM QVÆRVNTVR TRIA.

Primo, Vtrum ſynderesis ſit potentia vel habitus.
Secundo, vtrum ſynderesis poſſit peccare.
Tertio, Vtrum ſynderesis in aliquo extinguatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ſinderesis ſit potentia.

Videtur quod ſynderesis eſt potētia ea enim quæ veniunt in eandem diuiſionem, ſunt eiuſdem generis: ſed ſynderesis diuiditur contra concupiſcibilem, iraſcibilem, & rationabilem, vt dicitur in glo. Hier. Ezech. 1. ſed iraſcibilis, & concupiſcibilis, & rationabilis ſunt potentiæ, ergo & ſynderesis: ſed dicendum, quod non ſignificat potentiam abſolute, ſed potentiam cum habitu. q. 17. de ver. a. 1. arg.

2 Sed contra, ſubiectum cum accidente non diuiditur contra ſubiectum abſolute ſumptum, non enim eſſet diuiſio conueniens animalium aliud homo, aliud homo albus: ſed habitus comparatur ad potentiam, ſicut accidens ad ſubiectum, ergo non debet diuidi id, quod dicit potentiam tantum, ſcilicet iraſcibilis, concupiſcibilis, & rationabilis contra id, quod nominat potentiam cum habitu. arg. 2.

3 Præterea vnius potentiæ contingit eſſe diuerſos habitus; ſi igitur ratione habitus vna potentia contra aliam diſtingueretur, quot ſunt habitus potentiarum, tot membra eſſe deberent illius diuiſionis, qua partes animæ ad inuicem diſtinguuntur. arg. 3.

4 Præterea, nihil idem & vnum poteſt eſſe regulans & regulatum: ſed potentia per habitum regulatur; ergo non poſſunt potentia & habitus in idem coincidere, vt vnum nomen potentiam, & habitum ſimul deſignet. arg. 4.

5 Præterea, habitui non adſcribitur aliquid: ſed potentiæ tantum: ſed vniuerſalia principia iuris naturalis dicuntur adſcribi ſynderesi: ergo &c. arg. 5.

6 Præterea, ex duobus non poteſt vnum fieri, niſi altero tranſmutato: ſed habitus naturalis, quem ſignificare dicitur ſynderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia: nec iterum potentiæ tranſmutantur, ergo ex habitu naturali & potentia non poteſt fieri vnum, vt vtrumque vno nomine nominetur. arg. 6.

7 Præterea, ſynderesi opponitur ſenſualitas: quia ſicut ſenſualitas ſemper inclinat ad malum, ita ſynderesis ſemper ad bonum, ſed ſenſualitas eſt potentia abſolute, ſine habitu, ergo & ſynderesis. arg. 7.

8 Præterea, ſicut dicitur 4. metaph. ratio quam ſignificat nomen eſt definitio: ergo illud nomen, quod non eſt hoc modo vnum quo definibile eſt, vno nomine nominari non poteſt: ſed aggregatum ex ſubiecto & accidente, vt hoc quod dico homo albus definiri non poteſt, vt probatur 7. metaph. ergo nec aggregatum ex potentia & habitu: ergo non poteſt cum habitu potentia vno nomine nominari. arg. 8.

6 Præterea ſuperior ratio potentiam abſolute nominat: ſed ſynderesis eſt idē quod ſuperior ratio, vt videtur, dicit enim Auguſt. in lib. de libero arbitr. in naturali iudicatorio quod ſynderesim dicimus, adſunt quædam regulæ & lumina virtutum & vera & incommutabilia: incommutabilibus autem rationibus adhærere eſt ſuperioris rationis ſecundum Aug. 12. de Trinit. ergo ſynderesis eſt potentia abſolute. arg. 9.

9 Præterea, ſecundum Philoſ. in 2. eth. omne quod eſt in anima, aut eſt potentia, aut habitus, aut arg. 10.

paſſio, ergo diuiſio Philoſophi, vel eſt inſufficiens vel non eſt aliquid in anima, quod ſit ſimul potentia & habitus.

arg.11. 11 Præterea, contraria non poſſunt eſſe in eodem, ſed nobis eſt fomes innatus, qui ſemper inclinat in malum: ergo in nobis non poteſt eſſe aliquis habitus ſemper inclinans ad bonum, & ita ſyndereſis quæ ſemper inclinat ad bonum, non eſt habitus, vel habitus cum potentia, ſed eſt potentia abſolute.

arg.12. 12 Præterea, ad operandum ſufficit potentia, & habitus, ſi ergo ſyndereſis ſit potentia cum habitu innato, cum ſyndereſis inclinet ad bonum, homo ſufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum, quod videtur hæreſis eſſe Pelagij.

arg.13. 13 Præterea, ſi ſyndereſis ſit potentia cum habitu, non erit potentia paſſiua ſed actiua, cum habeat operationem aliquam: ſicut autem potentia paſſiua fundatur ſupra materiam, ita actiua ſupra formam. In anima autem humana eſt duplex forma, vna per quam cum angelis conuenit inquantum ſpiritus eſt, quæ eſt ſuperior: alia inferior per quam corpus viuificat, inquantum anima eſt, quæ eſt inferior: oportet ergo quod ſyndereſis fundetur ſuper formam ſuperiorem, vel inferiorem, ſi ſupra ſuperiorem, eſt ſuperior ratio; ſi ſupra inferiorem eſt inferior, ſed tam ſuperior quam inferior ratio nominat potentiam abſolute, ergo &c.

arg.14. 14 Præterea, ſi ſyndereſis ſit potentia cum habitu, hoc non eſt niſi cum habitu innato: ſi enim cum habitu infuſo vel acquiſito, poſſibile eſt ſyndereſim amittere: ſed ſyndereſis non nominat habitum innatum, ergo potentiam abſolute: probatio mediæ; omnis habitus qui præſupponit aliquem actum temporalem, non eſt habitus innatus: ſed ſyndereſis præſupponit actum temporalem, eſt enim ſyndereſis malo remurmurare, & inſtigare ad bonum, quod non poteſt, niſi prius actualiter intelligatur bonnum & malum: ergo &c.

arg.15. 15 Præterea officium ſyndereſis videtur eſſe iudicare, vnde & naturale iudicatorium dicitur: ſed liberum arbitrium à iudicando nomen accepit: ergo liberum abitrium eſt idem quod ſyntedeſis: ſed liberum abitrium eſt potentia abſolute: ergo &c.

arg.16. 16 Præterea ſi ſyndereſis ſit potentia cum habitu quaſi compoſita ex vtroque, hoc non erit compoſitione logica, qua ſpecies ex genere, & differentia componitur, quia potentia non ſe habet ad habitum, ſicut genus ad differentiam, ſic enim quilibet habitus potentiæ ſuperinductus ſpecialem potentiam conſtitueret: ergo eſt compoſitio naturalis: ſed in compoſitione naturali compoſitum eſt aliud à componentibus, vt probatur 7. metaphy. ergo ſyndereſis non eſt potentia, nec habitus, ſed aliquid præter hæc, quod eſſe non poteſt: relinquitur igitur quod ſit potentia abſolute.

arg. 1. ſed cont. Sed contra, ſi ſyndereſis ſit potentia, oportet quod ſit potentia rationalis: ſed rationales potentiæ ſe habent ad oppoſita: ergo ſyndereſis ad oppoſita ſe habebit, quod eſt falſum, quia ſemper inſtigat ad bonum, nunquam autem ad malum.

arg. 4. 2 Præterea, ſi ſynredeſis eſt potentia, aut eſt cognitiua, aut motiua: ſed conſtat quod non eſt cognitiua abſolute, ex hoc quod actus eius eſt inclinare ad bonum & remurmurare malo: ergo ſi ſit potentia erit motiua: Hoc apparet eſſe falſum, quia potentiæ ſufficienter diuiduntur per iraſcibilem & concupiſcibilem, & rationalem, contra quas diuiditur ſyndereſis, vt prius dictum eſt, ergo &c.

arg.5. 3 Præterea, ſicut in parte animæ operatiuæ ſyndereſis nunquam errat, ita in parte ſpeculatiuæ intellectus principiorum numquam errat: ſed intellectus principiorum eſt habitus quidam, vt patet per Philoſophum in 6. eth. ergo ſyndereſis eſt habitus.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem diuerſæ opiniones ſunt; quidam enim dicunt quod ſyndereſis potentiam abſolute nominat, & aliam à ratione, ea ſuperiorem: alij vero dicunt, potentiam quidem abſolute eſſe, ſed eandem rationi ſecundum rem, conſideratione tamen diuerſam. conſideratur enim ratio, vt ratio, id eſt inquantum ratiocinatur, & confert, & ſic nomnatur vis rationalis: & vt natura, id eſt inquantum naturaliter cognoſcit aliquid, & ſic dicitur ſvndereſis. alij autem dicunt ſyndereſim nominare ipſam potentiam rationis, cum aliquo habitu naturali: quid autem verius ſit, ſic videri poteſt: ſicut dicit Dion. 7. c. de diu. nom. diuina ſapientia coniungit fines primorum principijs ſecundorum: naturæ enim ordinatæ ad inuicem ſic ſe habent, ſicut corpora continguata quorum inferius in ſui ſupremo, tangit ſuperius in ſui infimo, vnde & inferior natura attingit in ſui ſupremo ad aliquid quod eſt proprium ſuperioris naturæ, imperfecte illud participans: natura autem animæ humanæ eſt infra angelicam, ſi conſideremus naturalem modum cognoſcendi vtriuſque: naturalis enim modus cognoſcendi, & proprius naturæ angelicæ eſt, vt veritatem cognoſcat ſine inquiſitione, & diſcurſu: humanæ vero proprium eſt, vt ad veritatem cognoſcendam perueniat inquirendo & ab vno in aliud diſcurrendo. Vnde anima humana, quantum ad id, quod in ipſa ſupremum eſt, aliquid attingit Deo quod proprium eſt naturæ angelicæ, vt aliquorum cognitionem ſubito, & ſine inquiſitione habeat, quamuis quantum ad hoc inueniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoſcere non poteſt niſi à ſenſu accipiendo. Inuenitur autem in natura angelica duplex cognitio, ſpeculatiua, qua ipſam rerum veritatem ſimpliciter, & abſolute intuetur, & practica tam ſecundum Philoſophos qui poſuerunt angelos motores orbiũ & omnes formas naturales præexiſtere in eorum cognitione, quam ſecundũ Theologos. qui ponunt angelos Deo in officijs ſpiritualibus miniſtrare, ſecundum quæ ordines diſtinguuntur: vnde & in natura humana inquantum attingit angelicam, oportet eſſe cognitionem veritatis ſine inquiſitione, & in ſpeculatiuis, & in practicis, & hanc quidem cognitionem oportet eſſe principium totius cognitionis ſequentis, ſiue ſpeculatiuæ, ſiue practicæ: cum principia oportet eſſe ſtabiliora, & certiora: vnde & hanc cognitionem oportet homini naturaliter ineſſe, cum hoc quidem cognoſcat, quaſi quoddam ſeminarium, totius cognitionis ſequentis, ſicut & in omnibus naturis ſequentium operationum, & effectuum quædam naturalia ſemina præexiſtunt: oportet etiã hanc cognitionem habitualem eſſe, vt in promptu exiſtat ea vti cum fuerit neceſſe. ſicut autem animæ humanæ eſt quidam habitus naturalis, quo principia ſpeculatiuarum ſcientiarum cognoſcit, quem vocamus intellectum principiorum, ita in ipſa eſt quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ ſunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad ſyndereſim pertinet; hic autem habitus non in alia potentia exiſtit, quam in ratione, niſi forte ponamus intellectum eſſe potentiam à ratione diſtinctam, cuius contrarium 31. ſumme. Phil.
oſtenſum eſt, reſtat igitur, vt hoc nomen ſyndereſis vel nominet abſolute habitum naturalem ſimilem habitui principiorum, vel nominet ipſam potentiam rationis cum tali habitu, & quodcumque

hoc fuerit non multum differt, quia non facit dubitationem niſi circa nominis ſignificationem: quod autem ipſa potentia rationis prout naturaliter cognoſcit, ſyndereſis dicatur, abſque omni habitu eſſe non poteſt, quia naturalis cognitio rationi conuenit ſecundum aliquem habitum naturalem, vt de intellectu principiorum patet.

ad p. Ad primum ergo dicendum, quod aliqua poſſunt in eandem diuiſionem venire ſecundum quod in aliquo communi conueniunt, quidquid ſit illud commune, ſiue ſit genus, ſiue accidens: in illa igitur diuiſione quadrimembri, qua ſyndereſis contra tres potentias diſtinguitur, non diſtinguuntur ad inuicem membra diuiſionis ſecundum quod conueniunt in hoc communi, quod eſt potentia, ſed ſecundum quod conueniunt in hoc communi, quod eſt principium motiuum.

ad 2. Ad ſecundum dicendum, quod quandocumque ex accidente ſuperuenit ſubiecto aliquid ſpeciale præter id, quod conuenit ſibi ex ſua natura tunc nihil prohibet accidens diuidi contra ſubiectum, vel ſubiectum cum accidente contra ſubiectum abſolute ſumptum: ſicut ſi diuiderem ſuperficiem coloratam contra ſuperficiem abſolute dictam: inquantum enim ſuperficies abſolute ſumitur, eſt quoddam mathematicum: per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ; ita ratio nominat cognitionem ſecundum medium humanum, ſed per habitũ naturalem trahitur ad alterius generis cognitionem, vt ex dictis patet. Vnde nihil prohibet ipſum habitum diuidi contra potentiam in diuiſione, qua diuiditur principium motiuum, vel ipſam potentiam habitualem diuidi contra potentiam abſolute ſumptam.

ad 3. Ad tertium dicendum, quod habitus qui inſunt potentiæ rationali, eodem modo mouent per illum modum qui eſt proprius rationi, inquantum eſt ratio: & ideo illi habitus diſtingui non poſſunt contra rationem, ſicut habitus naturalis à quo ſyndereſis nominatur.

ad 4. Ad quartum dicendum, quod ſyndereſis non dicitur ſignificare potentiam & habitum, quaſi eadem ſit potentia & habitus: ſed quia vno nomine ſignificatur ipſa potentia cum habitu, cui ſubſternitur.

ad 5. Ad quintum dicendum, quod aliquid aſcribi alicui conſtat dupliciter: vno modo ſicut ſubiecto, & ſic animæ non poteſt aliquid adſcribi, niſi quantum ad potentiam: vel ſicut concipienti, & ſic nihil prohibet aliquid habitui adſcribi, ſecundũ quod dicimus ſingula, quæ ad geometriam pertinent, ipſi geometriæ adſcribi.

ad 6. Ad ſextum dicendum, quod ratio illa procedit, quando aliquid fit vnum ex duobus per modum miſtionis. Sic autem non fit vnum ex potentia & habitu: ſed ſicut ex accidente & ſubiecto.

ad 7. Ad ſeptimum dicendum, quod hoc quod ſenſualitas inclinat ſemper ad malum: habet ex corruptione fomitis: quæ quidem corruptio ineſt per modum cuiuſdam habitus: & ſic etiam ſyndereſis ex aliquo habitu naturali habet quod ſemper ad bonum inclinet.

ad 8. Ad octauum dicendum eſt quod homo albus non poteſt definiri definitione propria, qualis eſt definitio ſubſtantiarum quæ ſignificant vnum per ſe: ſed poteſt definiri definitione quadam ſecundum quid, inquantum ex ſubiecto & accidente fit vnum ſecundum quid. & talis vnitas ſufficit ad hoc, quod vnum nomen poſſit imponi. Vnde Philoſoph. ibidem dicit, quod ſubiectum cum accidente poteſt vno nomine nominari.

Ad nonum dicendum, quod ſyndereſis neque nominat rationem ſuperiorem, neque inferiorem, ſed quid communiter habens ſe ad vtrũque. In ipſo ad 9. enim habitu vniuerſalium principiorum iuris continentur quædam, quæ pertinent ad rationes æternas, vt hoc quod eſt Deo eſſe obediendum: quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, vt pote ſecundum rationem eſſe viuendum: aliter autem ſyndereſis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio ſuperior: dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ, & ſic diuina incommutabilia ſunt, & hoc modo ratio ſuperior incommutabilibus intendit, dicitur etiam aliquid incommutabile propter neceſſitatem veritatis, quamuis ſit circa res ſecundum naturam commutabiles, ſicut iſta veritas, omne totum eſt maius ſua parte, incommutabilis eſt, etiam incommutabilibus rebus, & hoc modo ſydereſis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad decimum dicendum quod quamuis omne ad 10. quod eſt in anima, ſit ſolum habitus, vel ſolum potentia, vel ſolum paſſio, tamen non omne quod nominatur in anima, eſt alterum horum tantum. illa enim quæ ſecundum rem diſtincta ſunt, poteſt intellectus coniungere & vno nomine nominare.

Ad vndecimum dicendum, quod habitus ille in- ad 11. clinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori coniungitur: habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad ſuperiorem partem animæ, & ideo hi duo contrarij habitus non ſunt eiuſdem, ſecundum idem.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum ad 12. potentia ſufficit ad actum, qui eſt illius habitus, actus autem huius habitus naturalis, quem ſyndereſin nominat, eſt remurmurare malo, & inclinare ad bonum, & ideo ad hunc actum homo naturaliter poteſt, non autem ſequitur ex hoc, quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus poſſit, hoc enim naturali facultati imputare ſolummodo Pelagianæ impietatis eſt.

Ad decimum tertium dicendum, quod ſynde- ad 13. reſis ſecundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam paſſiuam quam actiuam: nõ enim diſtinguitur potentia actiua à paſſiua, ex hoc quod habet operationem, quia cum cuiuſlibet potentiæ animæ tam actiuæ quam paſſiuæ ſit operatio aliqua, quælibet potentia animæ eſſet actiua. Cognoſcitur autem eorum diſtinctio per comparationem potentiæ ad obiectum; ſi enim obiectũ ſe habeat ad potentiam, vt patiens & transmutatum, ſic erit potentia actiua: ſi autem è conuerſo ſe habet, vt agens & mouens, ſic erit potentia paſſiua, & inde eſt quod omnes potentiæ vegetabiles animæ ſunt actiuæ, quia alimentum tranſmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando: ſed potentiæ ſenſitiuæ omnes ſunt paſſiuæ, quia per ſenſibilia obiecta mouentur, & fiunt in actu: circa intellectum vero aliqua potentia eſt actiua, aliqua paſſiua, eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod eſt intellectus agentis, & intellectus agens eſt potentia actiua; ipſum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia eſſe intellectum in actu, & ſic intellectus poſſibilis erit potentia paſſiua: non autem ponitur, quod intellectus agens ſit ſubiectum habituum: ſed magis poſſibilis. Vnde ipſa potentia, quæ habitui naturali ſubijcitur, magis videtur eſſe potentia paſſiua, quam actiua. dato autem quod ſit actiua potentia, vlterius autem non recte procedit: non enim ſunt in anima duæ formæ, ſed vna tantum, quæ eſt eius eſſentia, qua per eſſentiam ſuam ſpiritus eſt, & per eſſentiam ſuam forma corporis, non per aliquid

aliquid ſuptadictum. Vnde ratio ſuperior & inferior non fundatur ſuper duas formas:ſed ſuper vnam eſſentiam animæ, nec etiam verum eſt quod ratio inferior fundetur ſupra eſſentiam animæ, ſecundum illam habitudinem qua eſt forma corporis, ſic enim fundantur in eſſentia animæ illæ vires, quæ ſunt organis affixæ, qualis non eſt ratio inferior: dato enim quod illa potentia, quam nominat ſynderesis, ſit idem quod ratio ſuperior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam abſolute; nomine autem ſynderesis nominari eandem, cum habitu ſibi inhærente.

ad 14. Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non præexiguut ad potentiam vel habitum ſynderesis; ſed ad actum ipſius. Vnde propter hoc non excluditur, quin habitus ſynderesis ſit innatus.

ad 15. Ad 15. dicendum, quod iudicium eſt duplex, in vniuerſali, & hoc pertinet ad ſynderesim, & in particulari operabili, & hoc eſt iudicium electionis, & pertinet ad liberum arbitrium, vnde ratio non ſequitur quod ſint idem.

ad 16. Ad decimumſextum dicendum, quod compoſitio Philoſophica & naturalis eſt multiplex, eſt enim cõpoſitio miſti ex elementis, & in hac compoſitione loquitur Philoſophus, quod oportet formam miſti eſſe aliam omnino ab ipſis elementis: eſt etiam compoſitio formæ ſubſtantialis & materiæ ex qua reſultat tertium ſcilicet forma ſpeciei, quæ quidem non eſt aliud omnino à materia & forma, ſed ſe habet ad eas, vt totum ad partes: eſt etiam compoſitio ſubiecti & accidentis in qua non reſultat aliquid tertium ex vtroque, & talis eſt compoſitio potentiæ, & habitus.

ARTICVLVS II.

Vtrum ſynderesis poſſit peccare.

q. 16 de veri. a. 2. arg. 2. VIdetur quod ſynderesis poſſit peccare, cum enim peccare non ſit habitus proprie loquendo, nec potentiæ ſed hominis, quia actus ſunt ſingulatium, dicitur tamen aliquis habitus, vel potentia peccare ſecundum quod per actum alicuius potentiæ, vel habitus homo inducitur ad peccandum: ſed per actum ſynderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Ioan 16. venit hora, vt omnis qui interficit vos, &c & ſic ad occiſionem Apoſtolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod iudicabant obſequendum Deo, quod ad ſynderesim pertinet ergo &c.

arg. 4. 2 Præterea, potentia rationalis ſe habet ad oppoſita ſecundum Philoſophum, ſed ſynderesis eſt potentia rationalis, ergo ſe habet ad oppoſita, ergo poteſt bonum facere & peccare.

arg. 5. 3 Præterea contraria nata ſunt fieri circa idem: ſed virtus & peccatum ſunt contraria, cum igitur in ſynderesi ſit actus virtutis, quia inſtat ad bonum, etiam erit in ipſa actus peccati.

arg. 6. 4 Præterea ſicut ſe habet habitus principiorum in ſpeculatiuis: ita ſynderesis in operatiuis, ſed omnis operatio rationis ſpeculatiuæ ex principiis oritur, ergo omnis operatio rationis practicæ, ex ſynderesi initium ſumit ergo ſicut ſynderesi attribuitur operatio rationis practicæ quę eſt ſecundum virtutem, ita attribuitur ei operatio rationis quę eſt ſecundum peccatum.

arg 1. ſed contra. Sed contra, bonum poteſt eſſe magis purum quam malum: quia aliquod bonum eſt cui nihil admiſcetur de malo: nihil autem adeo eſt malum, quod non habeat aliquid de bono admiſtum: ſed in nobis eſt aliquid quod ſemper inclinat ad malum, ſcilicet fomes, ergo & aliquid erit quod ſemper inclinat ad bonum: hoc autem non videtur eſſe, niſi ſynderesis, ergo, &c.

2 Præterea quod naturaliter ineſt ſemper ineſt, ſed naturale eſt ſynderesi quod remurmuret malo, ergo ipſa numquam in malum conſentit. arg. 2. ſed cont.

Reſpondeo dicendum, quod natura in omnibus ſuis operibus, ſemper bonum intendit: & conſeruationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt, & ideo in omnibus naturæ operibus, ſemper principia ſunt permanentia, & immutabilia, & rectitudinem conſeruantia: principia enim manere oportet vt dicitur in 1. phyſicorum. Non enim poſſet eſſe aliqua firmitas vel certitudo in his, quæ ſunt à principiis niſi principiata, eſſent firmiter ſtabilita. Et inde eſt quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde eſt etiam quod omnis ſpeculatiua cognitio deriuatur ab aliqua certiſſima cognitione, circa quam error eſſe non poteſt. quæ eſt cognitio primorum principiorum vniuerſalium ad quæ omnia illa cognita examinantur, & ex quibus omnibus omne verum approbatur, & omne falſum reſpuitur. In quibus ſi aliquis error poſſit accidere, nulla certitudo in tota ſequenti cognitione inueniretur. Vnde & in operibus humanis ad hoc quod in eis aliqua rectitudo eſſe poſſit, oportet eſſe aliquod principium permanens quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur, ita quod illud principium permanens omni malo reſiſtat, & omni bono aſſentiat. Et hoc eſt ſynderesis cuius officium eſt remurmurare malo, & inclinare ad bonum & ideo concedimus quod in ea non poſſit eſſe peccatum. inc.

Ad primum ergo dicendum, quod quando in aliquo ſyllogiſmo concluſio falſa inducitur ex duobus propoſitionibus quarum vna eſt vera & alia falſa, peccatum concluſionis non attribuitur veræ, ſed falſæ. Et ideo in illo arbitrio quo occiſores Apoſtolorum arbitrabantur ſe obſequium præſtare Deo, peccatum non proueniebat ex vniuerſali iudicio ſynderesis, quod eſt Deo obſequendum: Sed ex falſo iudicio ſuperioris rationis quæ arbitrabatur occiſionem Apoſtolorum eſſe bene placitam Deo: & ideo non oportet concedere quod per actum ſynderesis inclinarentur ad peccatum. ad 2.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia rationalis quæ de ſeſe habet ad oppoſita, per habitum quandoque determinatur ad vnam, & maxime ſi ſit habitus completus ſynderesis autem non nominat potentiam rationalem abſolute, ſed perfectam per habitum certiſſimum. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod actus ſynderesis non eſt actus virtutis ſimpliciter: ſed præambulum ad actum virtutis: ſicut naturalia ſunt præambula virtutibus gratuitis & acquiſitis. ad 4.

Ad quartum dicendum, quod ſicut in ſpeculatiuis ratio falſa, quamuis originem ſumat a principiis, non tamen à principiis primis facultatem habet: ſed ex malo vſu principiorum: ita etiam in operatiuis. ad 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum ſynderesis in aliquo extinguatur.

VIdetur quod ſynderesis in aliquo poſſit extingui, infideles enim non habent aliquem remor- q. 16. de vir. a. 3. arg 2.

ſum conſcientię de ſua infidelitate: cum igitur officium ſynderesis ſit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipſa ſit extincta.

arg. 3. 2 Præterea per Philoſophum 7. Ethicorum ille qui habet habitum vitij eſt corruptus circa principia operabilium: ſed principia operabilium pertinent ad ſynderesim, ergo in habente vitii alicuius habitum, ſynderesis extincta eſt.

arg 4. 3 Præterea in beatis amouetur omnis inclinatio ad malum, ergo per contrarium & in damnatis omnis inclinatio ad bonum, ſed ſynderesis inclinat ad bonum, ergo, &c.

arg. 1 ſed contra. Sed contra, Iſaiæ vltimo, vermis eorum non morietur, & exponitur de verme conſcientiæ ſecundum Auguſt. qui eſt remorſus conſcientiæ, ſed remorſus conſcientiæ cauſatur ex hoc, quod ſynderesis remurmurat malo, ergo ſynderesis non extinguitur.

inc. Reſpondeo dicendum, quod ſynderesim extingui intelligi poteſt dupliciter. Vno modo quantum ad ipſum lumen habituale, & ſic impoſſibile eſt quod ſynderesis extinguatur: ſicut impoſſibile eſt quod anima hominis priuetur lumine intellectus agentis per quod principia prima in ſpeculatiuis & operatiuis nobis innoteſcunt, hoc enim lumen eſt de natura ipſius animæ, cũ per hoc ſit intellectualis. Alio modo quantum ad actum & hoc dupliciter. Vno modo vt dicatur actus ſynderesis extingui inquantum actus eius omnino intercipitur: & ſic contingit actum ſynderesis extingui, vt in non habentibus vſum liberi arbitrij, nec aliquem vſum rationis, & hoc propter impedimentum proueniens ex læſione organorum corporalium, à quibus ratio noſtra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus ſynderesis ad contrarium deflectatur; & ſic impoſſibile eſt in vniuerſali actum ſynderesis extingui. In particulari vero operabili extinguitur quãdocumque peccatur in eligendo: vis enim concupiſcentiæ vel alterius paſſionis ita rationem abſorbet, vt in eligendo ſynderesis vniuerſale iudicium ad particularem actum non applicet: ſed hoc non extinguit ſynderesim ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Vnde ſimpliciter loquendo dicendum quod ſynderesis numquam extinguitur.

ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod in hæreticis non remurmurat conſcientia eorum infidelitati, propter errorem qui eſt in ratione eorum ſuperiori, ex quo contingit quod iudicium huic particulari non applicetur. In vniuerſali enim iudicium ſynderesis in eis manet. Indicant enim malum eſſe non credere his quæ à Deo dicuntur. In hoc autem errant ſecundum ſuperiorem rationem, quia non credunt hoc eſſe à Deo dictum.

ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod ille qui habet habitum alicuius vitij, eſt quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in vniuerſali, ſed in particulari operabili, inquantum ſcilicet per habitum vitij deprimitur ratio, ne vniuerſale iudicium ad particulare operabile applicet in eligendo.

ad 4. Ad tertium dicendum, quod malum eſt præter naturam, & ideo nihil prohibet inclinationem ad malum in brutis remoueri: ſed bonum & inclinatio ad bonum conſequuntur ipſam naturam, vnde natura manente non poteſt inclinatio ad bonum tolli etiam à damnatis.

QVÆSTIO XIX.

De prudentia.

Deinde conſiderandum de virtutibus cardinalibus in ſpeciali, & primo quidem de prudentia, ſecundo de iuſtitia, tertio de fortitudine, quarto de temperantia.

CIRCA PRIMVM QVÆRVNTVR Sex.

1 *Vtrum prudentia recte definiatur à Philoſopho habitus cum vera ratione actiuus, &c.*
2 *Vtrum ad prudentiam pertineat inuenire modum in virtutibus moralibus.*
3 *Vtrum recte aſſignentur partes integrales prudentiæ.*
4 *Vtrum recte aſſignentur partes ſubiectiuæ prudentiæ.*
5 *Vtrum recte aſſignentur partes potentiales prudentiæ.*
6 *Vtrum recte enumerentur vitia oppoſita prudentiæ.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum prudentia recte definiatur à Philoſopho habitus cum vera ratione actiuus circa ea quæ homini bona & mala ſunt.

Videtur quod prudentia non recte definiatur à Philoſopho habitus cum vera ratione actiuus circa ea quæ homini bona & mala ſunt: ad prudentiam enim pertinet eligere ſagaciter, vt dicit Auguſtinus; ergo deberet poni in ipſa definitione, habitus electiuus non actiuus. 22 q. 47. a. arg 1, & 2.

2 Præterea habitus actiuus non conſiſtit in ratione ſpeculatiua: ſed prudentia reperitur in parte ſpeculatiua; in eadem enim parte animæ ponitur à Philoſopho 6. Ethicorum, ars & prudentia, ſed ars non ſolum inuenitur in practica, ſed etiam in ſpeculatiua, vt patet in artibus liberalibus, ergo male definitur prudentia habitus actiuus. ibid. a. 2. arg. 3.

3 Præterea habitus actiuus eſt tantum ſingularium: ſed prudentia non eſt ſingularium: particularia enim per ſenſum cognoſcuntur, vniuerſalia vero per intellectum: prudentia autem non eſt in ſenſu, ſed in ratione: ergo prudentia male definitur habitus actiuus. ibid a. 3. arg 1. & 3.

4 Præterea verſari circa ea quæ ſunt homini bona vel mala per rationem eſt homini naturale: bonum enim habet rationem finis, & eſt, quod omnia appetunt, prudentia autem non eſt nobis naturalis: ergo prudentia non eſt circa ea quæ ſunt homini bona vel mala. ibid. a. 3. c.

5 Præterea prudentia ſupponit rectum appetitum finis: ergo non magis debuit definiri habitus cum recta ratione quam cum recto appetitu actiuus. 6. Eth. l. 7.

Sed contra eſt, authoritas Philoſophi prudentiam ſic definientis. 6. Eth. l. 4.

Reſpondeo dicendum, quod optime definita eſt prudentia à Philoſopho, ſcilicet habitus vera cum ratione actiuus, &c. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod ſic oportet aſſumere de prudentia quid ſit conſiderando qui dicantur prudentes, videtur autem ad prudentem pertinere quod ſit potens ex facultate habitus bene conſiliari circa propria bona & vtilia 6. Eth. c. 5. l. 4. 3. d. 33. q. 2. a. 2. q. 1. c. 1. 22. q 47. a. 1. c. 3. 4. 15.

non quidem in aliquo particulari negotio puta qualia ſint bona vel vtila ad ſanitatem vel ad fortitudinem corporalem, ſed circa ea quæ ſunt bona vel vtilia ad hoc quod tota vita humana ſit bona. illi enim dicuntur prudentes non ſimpliciter ſed circa aliquid determinatum qui poſſunt bene ratiocinari quæ ſunt bona vel vtilia ad aliquem finem determinatum, dummodo ille finis ſit bonus, quia ratiocinari de his quæ pertinent ad malum finem eſt contrarium prudentiæ. Si igitur ille qui eſt bene conſiliatiuus ad aliquid particulare eſt prudens particulariter in aliquo negotio conſequens eſt quod ille ſit totaliter & ſimpliciter prudens qui eſt bene conſiliatiuus de his quæ pertinent ad totam vitam. Nullus autem conſiliatur neque de his quæ ſunt ſimpliciter impoſſibilia aliter ſe habere, neque de his quæ non ſunt in poteſtate eius. Cum ergo ſcientia ſit per demonſtrationem: demonſtratio autem non poſſit eſſe de his quorum principia contingit aliter ſe habere: aliter omnia quæ ex principiis illis conſequuntur poſſent aliter ſe habere, non enim poteſt eſſe quod principia debilius eſſe habeant quam ea quæ ſunt ex principiis, ſequitur quod prudentia non ſit ſcientia. Quod autem non ſit etiam ars, patet per hoc quod aliud eſt genus actionis, & factionis: finis enim factionis ſemper eſt aliquid alterum ab ipſa factione, ſicut finis ædificationis eſt ædificium conſtructum; ex quo patet quod bonum ipſius factionis non eſt in faciente ſed in facto, ſic igitur ars quæ eſt circa factiones, non eſt circa hominis bona vel mala, ſed circa bona vel bona artificiatorum, ſed finis actionis non ſemper eſt aliquid alterum ab actione, quia quandoque Eupraxia id eſt bona operatio eſt finis ipſi ſibimet vel etiam agenti quod tamen non eſt ſemper: nihil enim prohibet actionem ordinari ad aliam ſicut ad finem ſicut conſideratio effectuum ordinatur ad conſiderationem cauſæ: finis autem eſt bonum vniuſcuiuſque & ſic patet quod bonum actionis eſt in ipſo agente vnde prudentia quæ eſt circa actiones dicitur eſſe circa hominis bona, ex quo patet quod cum prudentia non ſit ſcientia quæ eſt habitus demonſtratiuus circa neceſſaria, neque ars quæ eſt habitus cum recta ratione factiuus, relinquitur quod ſit habitus cum vera ratione actiuus non quidem circa factibilia quæ ſunt extra hominem, ſed circa bona & mala ipſius hominis.

22.q.47.a.1. c.& ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Iſidorus dicit in libro Etymologiarum prudens dicitur quaſi porro videns. Prudens enim conſiderat ea quæ ſunt procul inquantum ordinantur ad adiuuandum vel impediendum ea quæ ſunt præſentialiter agenda; vnde patet quod ea quæ conſiderat prudentia, ordinantur ad alia ſicut ad finem: eorum autem quæ ſunt ad finem eſt conſilium in ratione & electio in appetitu, quorum duorum conſilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philoſophus in 6. Ethicorum quod prudens eſt bene conſiliatiuus, ſed quia electio præſupponit conſilium, eſt enim appetitus præconſiliati, vt dicitur in 3. Ethicorum, ideo etiam eligere attribui poteſt prudentiæ conſequenter, inquantum electionem per conſilium dirigit.

l.c.a.1. ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile, pertinet ad artem ſed ad prudentiam non pertinet niſi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus eſt conſilium & huiuſmodi ſunt in quibus non ſunt viæ perueniendi determinatæ ad finem, vt dicitur in 3. Ethicorum, quia ergo ratio ſpeculatiua quædam facit puta ſyllogiſmum, propoſitionem & alia huiuſmodi in quibus proceditur ſecundum certas determinatas vias, inde eſt quod reſpectu horum poteſt ſaluari ratio artis non autem ratio prudentiæ, & ideo inuenitur aliqua ars ſpeculatiua non autem aliqua prudentia.

Ad tertium dicendum, quod ad prudentiam pertinet non ſolum conſideratio rationis, ſed etiam applicatio ad opus quod eſt finis practicæ rationis, nullus autem poteſt conuenienter alteri aliquid applicare, niſi vtrumque cognoſcat, ſcilicet id quod applicandum eſt & id, cui applicandum eſt: operationes autem ſunt in ſingularibus, ideo neceſſe eſt quod prudens & cognoſcat vniuerſalia principia rationis, & cognoſcat ſingularia circa quæ ſunt operationes. l.c.a.3.c.

Ad quartum dicendum, quod ſicut dictum eſt prudentia includit cognitionem & vniuerſalium & ſingularium operabilium ad quæ prudens vniuerſalia principia applicat, quantum ergo ad vniuerſalem cognitionem eadem ratio eſt de prudentia & de ſcientia ſpeculatiua, quia vtriuſque prima principia vniuerſalia ſunt naturaliter, nota ſed alia principia vniuerſalia poſteriora non habentur per naturam, ſed per inuentionem ſecundum viam experimenti vel per diſciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio conſiſtit: eſt iterum diſtinguendum quia operatio conſiſtit circa aliquid vel ſicut circa finem vel ſicut circa ea quæ ſunt ad finem: fines autem humanæ vitæ ſunt determinati, vnde poteſt eſſe naturalis inclinatio reſpectu horum finium ſed ea quæ ſunt ad finem in rebus hominis non ſunt determinata ſed multipliciter diuerſificantur ſecundum diuerſitatem perſonarum & negotiorum, vnde quia inclinatio naturæ ſemper eſt ad aliquid determinatum talis cognitio non poteſt homini ineſſe naturaliter. l.c.a.3.c.

Ad quintum dicendum, quod prudentia eſt in ratione cognitiua practica ſicut in ſubiecto: ſed ſciendum eſt quod ſicut in voluntate non poteſt eſſe virtus moralis ex parte illa qua eſt finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione, ex parte illa qua eſt de fine: quia finis eſt principium in operatiuis: vnde ſicut in ratione ſpeculatiua ſunt innata principia demonſtrationum, ita in ratione practica ſunt innati fines connaturales homini: vnde circa illa non eſt habitus infuſus aut acquiſitus, ſed naturalis, ſicut ſyndereſis loco cuius Philoſophus 6. Ethicorum, ponit intellectum in operatiuis: relinquitur igitur quod prudentia ſit in ratione practica, ſecundum quod negotiatur de illis quæ ſunt ad finem, & reſpecta horum dicitur habitus cum recta ratione actiuus, cum reſpectu finis ſupponat rectitudinem appetitus. 3.d 33.q.2.a 4.q.4.c.

ARTICVLVS II.

Vtrum ad prudentiam pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus.

VIdetur quod ad prudentiam non pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus, conſequi enim medium eſt finis moralium virtutum, ſed prudentia non præſtituit finem virtutibus moralibus, hoc enim pertinet ad rationem naturalem quæ eſt ſyndereſis, ergo non inuenit in eis medium. 22.q.47.a.7. arg.3. loc. cit. a. 8. c.

2 Præterea principalis actus prudentiæ eſt præ-

cipere, ſed preceptum præſupponit inuentionem medij, ergo non pertinet ad prudentiam inuenire medium in virtutibus moralibus.

loc. cit. a. 7. arg. 3. 3 Præterea prudentia operatur ſecundum modum rationis, ſed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ; ergo prudentia non præſtituit medium virtutibus moralibus.

q. 19. a. 7. c. Sed contra eſt, quod in ſupra poſita definitione virtutis moralis dicitur, quod eſt in medietate exiſtens determinata ratione prout ſapiens determinabit

2. 2. q. 47. a. 6 & 7. c. Reſpondeo dicendum, quod in ratione practica ſicut & in ſpeculatiua præexiſtunt quædam vt principia naturaliter nota, cuiuſmodi ſunt fines virtutum moralium; quædam vt concluſiones & huiuſmodi ſunt ea quæ ſunt ad finem in quæ peruenimus ex ipſis finibus, & horum eſt prudentia applicans vniuerſalia principia ad particulares concluſiones operabilium & ideo ad prudentiam non pertinet præſtituere finem virtutibus moralibus, ſed ſolum diſponere de his quæ ſunt ad finem, ſcilicet qualiter & per quæ homo in operando attingat medium rationis; licet enim attingere medium ſit finis virtutis moralis, tamen per rectam diſpoſitionem eorum quæ ſunt ad finem medium inuenitur & ſic patet loc. cit. a. 7. ſolutio ad primum.

loc. cit. a. 8. c Ad ſecundum dicendum, quod prudentiæ ſunt tres actus quorum primus eſt conſiliari: quod pertinet ad inuentionem Nam conſiliari eſt querere: ſecundus eſt iudicare de inuentis & hoc facit ſpeculatiua ratio, ſed practica ratio quæ ordinatur ad opus procedit vlterius & eſt tertius actus eius præcipere, qui quidem actus conſiſtit in applicatione conſiliatorum & iudicatorum ad operandum, & quia iſte eſt principalis actus rationis practicæ & per conſequens prudentię. Et huius ſignum eſt quod perfectio artis conſiſtit in iudicando, non autem in præcipiendo: ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte quaſi haberet rectum iudicium quam qui peccat nolens, quod videtur eſſe ex defectu iudicij. Sed in prudentia eſt è conuerſo vt dicitur in 6. Ethicorum; imprudentior enim eſt qui volens peccat quaſi deficiens in principali actu prudentiæ qui eſt præcipere quam qui peccat nolens.

2 2. a. 7. ad 3. Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per medium naturę intendit peruenire ad medium; ſed quia medium ſecundum quod medium non eodem modo inuenitur in omnibus ideo inclinatio naturę quæ ſemper eodem modo operatur ad hoc non ſufficit, ſed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICVLVS III.

Vtrum recte aſsignentur partes integrales prudentiæ.

2 2 q. 49. a. 1 arg. 2. Videtur quod non recte aſſignentur partes integrales prudentiæ, ſcilicet memoria, intellectus, docilitas, ſolertia, ratio prouidentia circunſpectio & cautio. Prudentia enim per exercitium acquiritur, & perficitur, ſed memoria ineſt nobis a natura, ergo memoria non eſt pars prudentiæ.

3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 1. arg. 1. 2. 2. q. 49. a. 1. arg. 3. 2 Præterea ad prudentem pertinet bene conſiliari, ſed conſilium non eſt de præteritis, cum igitur memoria ſit preteritorum videtur quod memoria non ſit pars prudentiæ.

6. Eth. l. 6. 2 2. a. 1. arg. 3 3 Præterea prudentia eſt ſingularium operabilium vt dicitur 6. Ethicorum, ſed intellectus eſt vniuerſalium cognoſcitiuus & immaterialium, vt patet in lib. de anima.

4 Præterea eorum quæ ex oppoſito diuiduntur vnum non eſt pars alterius, ſed intellectus ponitur virtus intellectualis condiuiſa prudentiæ, vt patet 6. Ethicorum, ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ. 2. 2. a. 2. arg. 1 6. Eth. l. 4.

5 Præterea docilitas eſt ex natura, ſed prudentia eſt virtus acquiſita vel infuſa, ergo non debet poni pars eius. 3. d. 33. q. 3. 1. q. 2. arg. 1.

6 Preterea illud quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet appropriari alicui earum, ſed docilitas neceſſaria eſt ad quamlibet virtutem intellectualem ſecundum Philoſophum 2. Eth. ergo non debet poni pars prudentiæ. 2 2. q. 49. a. 3. arg. 1.

7 Preterea ad prudentiam pertinet bene conſiliari, vt dictum eſt, ſed in bene conſiliando non habet locum ſolertia quæ eſt Euſtochia quędam, id eſt, bona coniecturatio, quæ eſt ſine ratione & velox, oportet autem conſiliari tarde, vt dicitur 6. Eth. ergo ſolertia non debet poni pars prudentię. 2. Eth. l. 1. 2 2. q. 49. a. 4 arg. 2.

8 Præterea ſolertia ſe habet ad facile inuenienda media in demonſtrationibus, ſed ratio prudentię non eſt demonſtratiua cum ſit contingentium ergo ad prudentiam non pertinet ſolertia. l. c. arg. 3.

9 Præterea ſubiectum accidentis non eſt pars eius, ſed prudentia eſt in ratione ſicut in ſubiecto, vt dictum eſt, ergo ratio non debet poni pars prudentiæ. l. c. a. 5. arg. 1

10 Præterea illud quod eſt commune multis non debet alicuius eorum poni pars, vel ſi ponatur debet poni pars eius cui potiſſimum conuenit, ratio autem neceſſaria eſt in omnibus virtutibus intellectualibus & præcipue in ſapientia & ſcientia, quę vtuntur ratione demonſtratiua, ergo ratio non debet poni pars prudentię. l. c. arg. 2.

11 Preterea prouidentia idem eſſe videtur quod prudentia, ergo non debet ei aſſignari vt pars, nihil enim eſt pars ſui ipſius. 3. d. 33 q. 3. 1. q. 1. arg. 3. 2 2. q. 49. a. 6. arg. 1

12 Preterea principalis actus prudentię eſt pręcipere ſecundarius autem iudicare & conſiliari, vt dictum eſt; ſed nihil horum videtur importari proprie per nomen prouidentię, ergo prouidentia non eſt pars prudentię. l. c. arg. 3.

13 Pręterea qui poteſt videre quę procul ſunt, multo magis poteſt videre quę circa ſunt, ſed per prouidentiam homo eſt potens proſpicere quę procul ſunt, ergo ipſa ſufficit ad conſiderandum ea quę circunſtant. Non ergo oportuit pręter prouidentiam ponere circunſpectionem partem prudentię. l. c. in arg. 3.

14 Præterea cauere oppoſitum pertinet ad quamlibet virtutem, ergo cautio non debet poni magis pars prudentiæ quam aliarum virtutum. 3. d. 33. q. 3. a. 1 q. 2. arg. 3

15 Præterea in eis in quibus malum non poteſt eſſe, non eſt neceſſaria cautio, ſed virtutibus nemo male vtitur ergo cautio non pertinet ad prudentiam quę eſt directiua virtutum. 2 2 q. 49. a. 8 arg 1.

16 Sed contra eſt, ſollicitudo pertinet ad prudentiam, ergo non ſufficienter enumerantur partes integrales prudentiæ l. c. q. 47. a. 9 c. & q. 48. a. vnic. arg. 5.

Reſpondeo dicendũ, quod omne totũ ad tria genera reducitur, ſcilicet integrale vniuerſale & potentiale & ſimiliter pars triplex inuenitur dictis tribus reſpõdens, integralis enim pars intrat in conſtitutionẽ totius ſicut partes domus: vniuerſalis vero totius pars ſuſcipit totius prædicationem ſicut homo animalis, potentialis vero pars neque prędicationẽ totius recipit neque in cõſtitutionẽ ipſius oportet quod veniat. Sed aliquid de potẽtia totius participat ſicut patet in anima, rationalis enim anima tota anima dicitur eo 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 1. & 2. 2 2. q. 48. a. vnic. & 49. a. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.

Quod in ipſa omnes animæ potentiæ congregãtur: Sẽſibilis vero in brutis, & in plantis vegetabilis dicuntur partes animæ, quia aliquid de potentia animæ habẽt ſed non tantum. Vnde dicitur in libro de plantis quod non habent animam, ſed partes animæ, & ſecundum hunc modum tripliciter aſſignantur partes prudentiæ & aliis virtutibus, vno enim modo aſſignantur ei partes quaſi integrales, cum ſcilicet partes virtutis alicuius ponuntur aliqua quæ exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis conſiſtit & hæ partes proprie loquendo non nominãt per ſe virtutes, ſed conditiones vnius virtutis integrantes ipſam: alio modo per modum partium ſubiectiuarum & ſic partes illæ nominant quidem virtutes, ad inuicem diſtinctas, ſed non quidem à toto cuius partes aſſignantur quia illud de eis prædicatur. Tertio modo per modum totius potentialis inquantum ſcilicet aliquæ virtutes participant aliquid de modo qui principaliter & perfectè, inuenitur in aliqua virtute. Sic igitur poſſunt accipi octo partes integrales prudentię ſcilicet quas enumerat Macrobius quibus addenda eſt ſeptima ſcilicet memori, quã ponit Tullius & Euſtochia ſiue ſolertia quã ponit Ariſtoteles. Nam ſenſus prudentiæ etiã intellectus dicitur vnde Philoſophus dicit in 6. Ethicorum: horum ergo oportet habere ſenſum, hic autem eſt intellectus: quorum octo quinque pertinent ad prudentiam ſecundum id quod eſt cognoſcitiua ſcilicet memoria, ratio, intellectus docilitas & ſolertia: tria vero alia pertinent ad eam ſecundum quod eſt præcepitiua, applicando cognitionem ad opus ſc. prouidentia, circumſpectio & cautio. quorum diuerſitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria ſunt conſideranda, primo quidem ipſa cognitio quæ ſi ſit præteritorum eſt memoria, ſi autem præſentium ſiue contingentium ſiue neceſſariorum, vocatur intellectus ſeu intelligentia: ſecundo ipſa cognitionis acquiſitio quæ fit vel per diſciplinam, & adhoc pertinet docilitas: vel per inuentionem & ad hoc pertinet Euſtochia quæ eſt bona coniecturatio, huius autem pars, vt dicitur in 6. Eth. eſt ſolertia quæ eſt velox coniecturatio medij, vt dicitur in primo poſteriorum Tertio conſiderandus eſt vſus cognitionis ſecundum ſcilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoſcenda vel iudicanda & hoc pertinet ad rationem: ratio autem adhoc quod recte præcipiat tria debet habere primo quidem, vt ordinet aliquid accommodum ad finem, & hoc pertinet ad prouidentiam, quæ importat reſpectum quendam alicuius diſtantis ad quod ea quę in præſenti occurrunt ordinanda ſunt, ſecundo vt attendat circunſtantias negotij quod pertinet ad circunſpectionem, tertio vt vitet impedimenta quod pertinet ad cautionem.

l.c.a.1. ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, ſed eius complementum eſt ex exercitio, ita etiam memoria non ſolum à natura perficitur ſed etiam habet plurimum artis & induſtriæ.

l.c.ad 3. Ad ſecundum dicendum, quod ex præteritis oportet nos quaſi argumentum ſumere de futuris, & ideo 3.d.33.q.3.a. 1.q.1.ad 2. memoria præteritorum neceſſaria eſt ad bene conſiliandum de futuris. Vel dic. quod memoria præteritorum indiget prudens non propter ſe ſed in ordine ad priora eligibilia.

12.q.49.a. 1.ad 1. 6 Eth.l. 6.& 7. Ad tertium dicendum, quod ipſa recta æſtimatio de fine particulari & intellectus dicitur, inquantum eſt alicuius principij, & ſenſus inquantum eſt particularis. & hoc eſt quod Philoſophus dicit in 6. Eth. horum ſcilicet ſingularium oportet habere ſenſum; hic autem eſt intellectus: non autem hoc eſt intelligendum de ſenſu particulari quo cognoſcimus propria ſenſibilia, ſed de ſenſu interiori quo de particulari iudicamus.

Ad quartum dicendum, quod ratio prudentię terminatur ſicut ad concluſionem quandam ad particulare operabile, ad quod applicat vniuerſalem cognitionem; concluſio autem ſingularis ſyllogiſatur ex vniuerſali & ſingulari propoſitione, vnde oportet, quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat, quorum vnus eſt qui eſt cognoſcitiuus vniuerſalium, quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis quia naturaliter nobis cognita ſunt, non ſolum vniuerſalia principia ſpeculatiua, ſed etiã practica, ſicut nulli eſſe male faciendum. Alius autem intellectus eſt, qui vt dicitur in 6. Eth. eſt cognoſcitiuus extremi, id eſt alicuius principij ſingularis, ſeu principij contingentis operabilis, propoſitionis ſcilicet minoris, quam oportet eſſe ſingularẽ in ſyllogiſmo prudentiæ hoc autem principium ſingulare, eſt aliquis ſingularis finis, vt dicitur ibidem, vnde intellectus qui ponitur pars prudentiæ, eſt quædam recta æſtimatio de aliquo particulari fine. l.c.22.ad 1.

Ad quintum dicendum, quod quamuis docilitas habeat principium in naturali diſpoſitione, tamen complementum habet per conſuetudinem, vt dicit Philoſophus in 1. Eth. 3.d.33.q.3.ã 1.q.2.ad 2.

Ad ſextum dicendum, quod etſi docilitas vtilis ſit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam; prudentia enim conſiſtit circa particularia operabilia in quibus cum ſint quaſi infinitæ diuerſitates, non poſſunt ab vno homine ſufficienter omnia conſiderari, nec per modicum tempus, ſed per temporis diuturnitatem. Vnde in iis quæ ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, & præcipue ex ſenibus qui ſanum intellectum adepti ſunt circa fines operabilium, vnde Philoſophus dicit in 6. Ethicorum oportet attendere expertorum & ſeniorum & prudentium indemonſtrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quam demonſtrationibus, propter experientiam enim vident principia: hoc autem pertinet ad docilitatem, vt aliquis ſit bene diſciplinę ſuſceptiuus, & ideo conuenienter docilitas ponitur pars prudentiæ. 22.l.c.a.3. ad 1.& in corp.

Ad ſeptimum dicendum, quod Philoſophus vnam rationem inducit in 6. Ethicorum ad oſtendendum quod Eubulia quæ eſt bene conſiliatiua non eſt Euſtochia, cuius laus eſt in veloci conſideratione eius quod oportet; poteſt autem aliquis eſſe bene conſiliatiuus, etſi diutius conſilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene conſiliandum valeat & quandoque neceſſaria ſit, quando ſcilicet ex improuiſo occurrit aliquid agendum, & ideo ſolertia conuenienter pars prudentiæ ponitur: ſciendum tamen quod ſolertia hic accipitur pro Euſtochia cuius eſt pars, nam Euſtochia eſt bene coniecturatiua de quibuſcumque, ſolertia autem eſt facilis & prompta coniecturatio circa inuentionem medij, vt dicitur in primo Poſteriorum. 22.l.c.in obiect.ad 3. 6.Eth.l.8. 22.l.c.in d.

Ad octauum dicendum, quod ſolertia non ſolum ſe habet circa inuentionem medij in demonſtratiuis, ſed etiam in operatiuis, vt dictum eſt, & hoc modo ſolertia pertinet ad prudentiam. 22.l.c.ad 4. ad 1.

Ad nonum dicendum, quod ratio non ſumitur hic pro ipſa potentia rationis, ſed pro eius bono vſu, opus enim prudentis eſt eſſe bene conſiliatiuum, vt dicitur 6. Eth. conſilium autem eſt inquiſitio quædam ex quibuſdam ad alia procedens, vnde ad prudentiam neceſſarium eſt quod homo ſit bene ratiocinatiuus. & quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur integrales illius partes, 22.l.c.a.5.ad 1.& in corp. 6.Eth.l.8. Ib.l.9.

Inde eſt quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet,

22.l.c.ad 2. Ad decimum dicendum, quod certitudo intellectus rationis eſt ex intellectu, ſed neceſſitas rationis, eſt ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiua plenarie viget, ratione non indigent, ſed ſuo ſimplici intuitu veritatem comprehendunt, ſicut Deus & Angeli, particularia autem operabilia in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue à conditione intelligibilium, & tanto magis quanto ſunt minus certa ſeu determinata, ea enim quæ ſunt artis licet ſint ſingularia, tamen ſunt magis determinata & certa, vnde in pluribus eorum non eſt conſilium propter certitudinem & ideo quamuis in quibuſdam aliis virtutibus intellectualibus ſit certior quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod ſit homo bene ratiocinatiuus & poſſit bene applicare vniuerſalia principia ad particularia quæ ſunt varia & incerta.

22.l.c.a.6. ad 1. & in corp. 3.d.33.q.3.a.1.q.1.ad 3. Ad vndecimũ dicendũ, quod quandocumque multa requiruntur ad vnum neceſſe eſſe vnum eorum eſſe principale ad quod omnia alia ordinãtur: vnde in quolibet toto neceſſe eſt eſſe vnam formalẽ partẽ & prædominantem à qua totum vnitatem habet, & ſecundum hoc prouidentia eſt principalior inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam ad hoc neceſſaria ſunt, vt aliquid recte ordinetur in finem & ideo nomen ipſius prudentiæ ſumitur à prouidentia, quæ eſt formalis pars & completiua prudentiæ, cuius officium eſt, vt res ad finem debite ordinentur.

22.l.c.ad 3. Ad duodecimum dicendum, quod in recta ordinatione ad finem quæ includitur in ratione prouidentię importatur rectitudo conſilij & iudicij, & præcepti, ſine quibus recta ordinatio ad finem eſſe non poteſt.

22.l.c.a.9. ad 3. Ad decimum tertium dicendum, quod ſicut ad prouidentiam pertinet perſpicere, id quod eſt per ſe conueniens fini, ita ad circunſpectionem pertinet conſiderare an ſit conueniens finis ſecundum ea quæ circunſtant, vtrumque autem hoc habet ſpecialem difficultatem, & ideoque vtrumque eorum ſeorſum ponitur pars prudentiæ.

3.d.33.q.3.a.1.q.3.ad 3. Ad decimum quartum dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes: ideo omnes participant aliquid prudentiæ ſicut iraſcibilis & concupiſcibilis participant aliqualiter rationem, vnde illud, quod ad alias virtutes pertinet participatiue, cautio ſcilicet, ad prudentiam pertinet eſſentialiter.

22.l.c.a.8. ad 3. Ad decimumquintum dicendum, quod cautio non eſt neceſſaria in moralibus actibus, vt aliquis ſibi caueat ab actibus virtutum, ſed vt ſibi caueat ab eis per quæ actus virtutum impediri poſſunt.

l.c.q.48.a vnic ad 5.q.49.a.9.c. Ad decimum ſextum dicendum, quod ſolicitudo includitur in ratione prouidentiæ, ſicut enim dicit Iſidorus in lib. Ethimol. ſollicitus dicitur quaſi ſolers citus, inquantum aliquis ex quadam ſolertia animi velox eſt ad proſequendum ea quæ ſunt agenda, vnde eſt eadem atque diligentia: hoc autem pertinet ad prudentiam cuius præcipuus actus qui conuenit prouidentiæ eſt ordinare de præconſiliatis & indicatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum recte aſsignentur partes ſubiectiuæ prudentiæ.

22.q.50 a.p arg. p. Videtur quod non rectè aſſignentur partes ſubiectiuę prudentiæ ſcilicet regnatiua ſeu legispoſitiua, politica, œconomica, & militaris: regnatiua enim ordinatur ad iuſtitiam conſeruandam, dicitur enim in 5. Eth quod princeps eſt cuſtos iuſti, ergo regnatiua magis pertinet ad iuſtitiam quam ad prudentiam.

2 Præterea ſecundum Philoſophum in 3. Polit. regnum eſt vna ex ſpecierum Politiarum, ſed nulla ſpecies prudentiæ ſumitur ſecundum alias 5. Politias quæ ſunt Ariſtocratia, Timocratia, Tyrannis, Oligocratia, Democratia, ergo nec ſecundum regnum debet ſumi regnatiua. arg. 2 3.d.33 q.3.a.p.q.4. arg.5.

3 Præterea regnatiua eſt pars Politicæ prudentiæ ſed pars non debet diuidi contra totum, ergo Politica non debet poni alia ſpecies prudentiæ. 22. arg. 2. arg. p.

4 Præterea Philoſophus dicit in 6. Ethic. quod Politica eſt idem quod prudentia: ergo non eſt pars eius. 3 d. c. arg. 3.

5 Præterea non admittitur prudentia in brutis quæ gubernantur ab hominibus, ergo nec debet admitti in hominibus ſubditis. 22.q.50 a. 2.c.

6 Præterea Philoſophus dicit in 6. Ethic. quod prudentia ordinatur ad bene viuere totum, ſed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem ſcilicet ad diuitias, vt dicitur in 10 Ethicorum, ergo œconomica non eſt ſpecies prudentiæ. 22.a.3.l.c. arg.p.

7 Præterea ſicut in regno inuenitur principans & ſubditus ita etiam in domo: ſi ergo œconomica eſt ſpecies prudentiæ, ſicut & Politica deberet etiam paterna prudentia poni, ſicut & regnatiua: non autem ponitur, ergo nec œconomica debet poni ſpecies prudentiæ. arg. 3.

8 Præterea multa alia exercitia ſunt in ciuitatibus quam militaris, ergo non debet magis ipſa poni ſpecies prudentię quam alia ciuitatis officia, ſicut eſt gubernatoria, negotiatiua, & huiuſmodi. 3.q.3.a. p. 4 arg.4. 22. 4 arg 2.

9 Præterea in rebus bellicis plurimum valet militũ fortitudo, ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam. 22.q.3.c.

10 Sed contra videtur quod plures ſint partes prudẽtiæ quam ſupradictæ etenim monaſtica eſt vna ſpecies prudentiæ: ergo non bene aſſignantur ſpecies ſubiectiuæ prudentiæ. 1.eth.l. 1.Pol.l.1.

11 Præterea Rhetorica, Dialectica, & Phyſica ſunt etiam partes ſubiectiuę prudentię, ergo non bene aſſignantur partes ſubiectiuę prudentiæ. 23.q.48. a. vnic.c.

Reſpondeo dicendũ, quod prudentia poteſt ſumi vel abſolutè vel in ordine ad alios & ſi quidem ſumatur in ordine ad ſe, quo ſenſu dicitur monaſtica, ſic ei non aſſignantur partes ſubiectiuæ, ſed tantum ſecundum quod ſumitur in ordine ad alios & ſecundum eſſe perfectum; quo ſenſu dicitur Polyarchica, ſic diuiditur prudentia Polyarchica in diuerſas ſpecies ſecundum diuerſas ſpecies multitudinis, poteſt autem aliquis coordinari alij dupliciter vno modo ad aliquem actũ ſpecialem, ſicut ſcholares in iis quæ ad ſtudium ſpectant, milites in his quæ ad pugnandum; vnde talis adunatio non remanet niſi quamdiu actus talis exercetur reſpectu talis coordinationis ad alterum, & hanc ordinat militaris quæ eſt habitus ſpeculatiuus & practicus exercitui conferentium: alio modo coordinatur aliquis alicui in vita ſimpliciter, vnde talis coordinatio nata eſt ſemper manere, niſi per accidens diſſoluatur: hæc autem vel eſt reſpectu eorum qui ſunt in domo vna & ſic eſt œconomica, quæ eſt habitus ſpeculatiuus, id eſt conſideratiuus: & practicus id eſt, actiuus domui conferentium, vel reſpectu eorum qui ſunt in 22.q.50.a.1. & ſeq.3.d.33. q.3.a.p.q.4. 6.Eth.l.7.

eadem ciuitate, & ſic eſt politica, quæ eſt habitus ſpeculatiuus & practicus ciuitati conferentium: vnde hæ ſunt partes ſubiectiuæ prudentiæ: ſed quia in qualibet multitudine eſt duplex, ordo vt dicitur 11. met. vnius qua ordinatur tota multitudo ad finem communem alius quo ſingulariter partes multitudinis ordinantur ad inuicem ſecundum fines proprios, ideo politica habet duas partes, vnam quæ regi ciuitatis competit, cuius eſt bonum commune totius multitudinis coniectare, & hæc dicitur regnatiua, quæ eſt experientia eius quod eſt gubernare multitudinem innocuè, vel legiſpoſitiua vt dicitur in 6. eth. Alia eſt quæ competit cuilibet de ciuitate ſecundum quod ad bonum commune ordinatur, & hæc politica dicitur quæ nomẽ commune retinet & ideo dicit Philoſophus in 6. eth quod legiſpoſitiua eſt architectonica, leges enim comparantur ad opera humana, ſicut vniuerſalia ad particularia. & ſicut legiſpoſitiua eſt præceptiua ita & politica eſt actiua & conſeruatiua eorũ quæ lege ponuntur: & ſimiliter poteſt diuidi militaris in ductiuam quæ competit duci exercitus, & militarem ſimpliciter: & ſimiliter œconomica in paternam, quæ competit Patriſfamilias, & œconomicam ſimpliciter. Si autem prudentia largè ſumatur, ſecundum quod includit etiam ſcientiam ſpeculatiuam, vel ſecundum quod ipſe actus ſpeculatiuæ rationis prout eſt voluntarius, cadit ſub electione & conſilio quantum ad ſuum exercitium, & per conſequens ſub ordinatione prudentiæ, tunc etiam partes eius ponuntur Rhetorica, dialectica, & phyſica ſecundum tres modos procedendi in ſcientijs: quorum vnus eſt per demonſtrationem ad ſcientiam cauſandam, quod pertinet ad Phyſicum, vt ſub phyſica intelligantur omnes ſcientiæ demonſtratiuæ, alius ex probabilibus ad opinionem faciẽdam, ſecundum quod pertinet ad dialecticam, & tertius ex quibuſdam coniecturis ad ſuſpicionem inducendam vel ad aliqualiter per ſua dendendum quod pertinet ad Rhetoricam: poteſt tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam quæ ratiocinatur interdum quidem ex neceſſarijs, interdum ex probabilibus, interdum etiam ex coniecturis.

6. eth. l. 7.

22. q. 48. a. vnic. c. q. 47 a. 2. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ ſunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam ſicut ad dirigentem vnde & ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, vt ſupra dictum eſt, & ideo etiam virtus iuſtitiæ prout ordinatur ad bonum cõmune quod pertinet ad bonum regis, indiget directione prudentiæ, vnde iſtæ duæ virtutes ſunt maxime propriæ regi, ſcilicet iuſtitia: & prudentia, quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad ſubditos, ideo regnatiua magis ponitur ſpecies prudentiæ quæ eſt directiua quam iuſtitiæ quæ eſt executiua.

22. q. 50. a. p. ad p.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſ. 3. pol. inter ſpecies citatas politiarum tres ſunt ordinatæ ad vtilitatem communem & ſunt rectæ politiæ, regnum ſcilicet in quo vnus dominatur, Ariſtocratia in qua pauci principantur propter bonum cõmune, & hæc politia vocatur ſtatus optimatum, vel quia optimi principantur, ſcilicet virtuoſi; vel quia ordinatur talis politia ad id quod eſt optimum ciuitatis & omnium ciuium: ſed quando multitudo principatur intendens vtilitatem communem vocatur reſpublica: tres vero ſunt inordinatæ politiæ præ, dictis oppoſitæ in quibus qui principantur propriam vtilitatem quærunt ſcilicet Tyrannis quæ deficit à regno, & eſt principatus vnius intendens vtilitatem propriam; oligoctatia quæ deficit ab ariſtocratia & eſt paucorum ſtatus intẽdens ad vtilitatem diuitum; & democratia quæ deficit à republica & eſt popularis ſtatus ad vtilitatem pauperum ordinatus: ſic ergo quia regnum eſt inter alias politias optimum regimen, vt dicitur in 8. eth. ideo ſpecies prudentiæ magis debuit denominari à regno: ita tamen quod ſub regnatiua comprehendantur omnia alia regimina recta non autem peruerſa quæ virtuti opponuntur: vnde non pertinent ad prudentiam.

3. pol. l. 6.

22. q. 50. a. 1. ad 2.

Ad tertium patet ſolutio non dictis politica enim quæ eſt prudentia ſubditorum retinuit ſibi nomen commune.

22. a. 2. ad p.

Ad quartum dicendum, quod politica nominat prudentiam completam, & quia non omnis prudentia habet iſtam completionem ideo ponitur pars eius ſubiectiua, tamen in eo in quo prudentia completum habet eſſe, non differt ſecundum ſubſtantiam habitus politiæ & prudentiæ, ſed ratione tantum.

3. d. 33. q. 3. a. p. q. 4 ad 3.

Ad quintum dicendum quod aliter irrationabilia & inanimata mouentur & gubernantur à ſuis motoribus, aliter homines: nam inanimata & irrationabiliã aguntur ſolum ab alio, non autem ipſa agunt ſeipſa, quia non habent dominium ſui actus per liberum arbitrium, & ideo rectitudo regiminis ipſorum non eſt in ipſis, ſed ſolum in motoribus: ſed homines ſerui vel quicunque ſubditi ita aguntur ab alijs per præceptum quod tamen agunt ſeipſos per liberum arbitrium, & ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis per quam ſeipſos dirigant in obediendo principatibus & ad hoc pertinet ſpecies prudentiæ quæ politica vocatur.

22. q. 5. a. 2. ad 3.

Ad ſextum dicendum quod diuitiæ comparantur ad œconomicam non ſicut finis vltimus, ſed ſicut inſtrumenta quædam vt dicitur in polit. finis autem vltimus æconomicæ eſt totum bene viuere ſecundum domeſticam conuerſationem, Philoſophus autem primo. eth ponit exemplificando diuitias finem œconomicæ ſecundum ſtudium plurimorum.

p. pol. l. 6.

Ad ſeptimum patet ſolutio ex dictis.

Ad octauum dicendum quod alia negotia quæ ſunt in ciuitate ordinantur ad aliquas particulares vtilitates, ſed militare negotium ad tuitionem boni communis.

in c. 22. q. 50. a. 4. ad 2.

Ad nonum dicendum quod executio militaris pertinet ad fortitudinem, ſed directio ad prudentiam & præcipue ſecundum quod eſt in duce exercitus.

22. a. 3. ad 3.

Ad decimum & vndecimum patet ſolutio ex dictis.

in c.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrum rectè aſſignentur partes potentiales prudentiæ.

VIdetur quod non bene aſſignentur partes potentiales prudentiæ ſcilicet Eubulia ſyneſis & gnome: dicit enim Philoſophus in 6. eth. quod prudens eſt totaliter conſiliatiuus, ſed eubulia eſt bona conſiliatio, ergo idem eſt quod prudentia & non pars eius.

3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 1. arg. 1. 22 q. 51. a. 2. arg. 1.

2 Præterea Eubulia non eſt virtus; virtus enim perfectio quædam eſt, ſed Eubulia circa conſilium, conſiſtit, quod importat dubitationem & inquiſitionem quæ imperfectiones ſunt, ergo Eubulia non bene ponitur pars prudentiæ,

22. l. c. a. 1. arg. 2.

3. Præterea ſyneſis eſt bona iudicatio, ſed iudicium in operabilibus eſt ipſa electio; cum igitur eligere recte ſit prudentiæ proprium videtur quod ſyneſis, ſit idem quod prudentia & non pars eius.

3. d. 33. l. c. arg. 2. 22. l. c. a. 2. arg. 1. 6.

4 Præterea virtutes non inſunt nobis à natura v

eth. l. 9.

dictum eſt, ſed ſyneſis ineſt aliquibus à natura, vt dicit Philoſophus in 6. eth. ergo ſyneſis non eſt virtus, & proinde nec pars prudentiæ.

22.1.c.a 4. arg.5. & 2. 6 Præterea iudicium medium eſt inter conſilium & præceptum, ſed vna tantum virtus eſt bene conſiliatiua, ſcilicet Eubulia, & vna tantũ virtus eſt bene præceptiua, ſcilicet prudentia, ergo etiam vna eſt tantum virtus bene iudicatiua, ſcilicet ſyneſis, non ergo eſt aliqua alia virtus bene iudicatiua quæ gnome dicatur.

8.eth.l 8. & 9. Sed contra eſt quod Philoſophus 6. eth. poſt tractationem de prudentia, agit de Eubulia & de ſyneſi & gnome tanquam de pertinentibus ad prudentiam.

3.d.33.q 3.a. 1.quæſtiuncula 2. c. 22. q 48.a. vnic. c. & q. 51.a. 1 2.3 & 4 & 6. eth. l.8.& 9. Reſpondeo dicendum partes potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ quæ ordinantur ad aliquos ſecundos actus vel materias quaſi non habentes totam potentiam principalis virtutis & ſecundum hoc ponuntur partes prudentiæ Eubulia ſyneſis & gnome. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod ad rationem pertinet præcipere quod faciendum eſt; quia aliæ vires obediunt aliqualiter rationi, ratio autem non præcipit niſi prius in ſe perfecta ſit quantum ad id quod eſt ſui ipſius, ſicut nec aliqua res mouet ad ſui perfectionem, perfectio autẽ rationis practicæ ſicut & ſpeculatiuæ, conſiſtit in duobus, ſcilicet in inueniendo & iudicando de inuentis: inuentio autem in agendis conſilium eſt, & ideo oportet haberi virtutem per quam ratio conſilietur, & hæc eſt Eubulia, quæ ſecundum Philoſophum in 6. eth. eſt rectitudo conſilij qua bonum inquiritur, conuenientibus medijs ſecundum debitum tempus & alias circunſtantias; & oportet haberi virtutem, qua beneiudicet de conſiliatis, & hæc vel eſt ſyneſis, quæ eſt circa iudicium eorum quæ ſecundum regulas communes fiunt, vel gnome, quæ eſt circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque à communi lege recedere; & oportet haberi virtutem quæ bene præcipiat & hæc eſt prudentia, vt dictum eſt: ſed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus, ideo cõſilium & iudicium de cõſiliatis reducitur ad præceptum de opere ſicut ad finem, propter hoc prudentia eſt vſualis & principalis reſpectu omnium: & aliæ participant modum ipſius.

3 d.33.q 3.a. 1.quæſt.2. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod & conſilium & iudicium pertinẽt ad prudentem non ſicut principales eius actus, ſed ſicut ea quibus vtitur ad ſuum actum.

22.q.51.a. 1.ad 2. Ad ſecundum dicendum, quod etſi virtus ſit eſſentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud quod eſt materia virtutis importet perfectionem, oportet enim circa omnia, humana perfici per virtutes, & non ſolum circa actus rationis, inter quos eſt conſilium, ſed etiam circa paſſiones appetitus ſenſitiui, quæ adhuc ſunt multo imperfectiores, vel poteſt dici quod virtus humana eſt perfectio ſecundũ modum hominis, quia non poteſt per certitudinem comprehendere veritatem rerum ſimplicium intuitu ſimplici & præcipue in agibilibus quæ ſunt contingentia.

3.d.33.l.c. ad 2. Ad tertium dicendum, quod iudicium conſiſtit adhuc in cognitiuis terminis, ſed electio eſt applicatio cognitionis ad opus, vnde iudicium præcedit electionem.

22 l.c a 3. ad 2. Ad quartum dicendum rectum iudicium in hoc conſiſtit quod vis cognoſcitiua apprehendat rem aliquã ſecundum quod in ſe eſt, quod quidem prouenit ex recta diſpoſitione virtutis apprehẽſiuæ ſicut in ſpeculo ſi fuerit bene diſpoſitũ, imprimuntur formę corporum ſecundum quod ſunt: ſi vero fuerit male diſpoſitũ, apparent ibi imagines diſtortæ & prauę ſę habẽtes: quod autẽ virtus cognoſcitiua ſit bene diſpoſita ad recipiendum res ſecundum quod ſunt contingit quidem radicaliter ex natura, conſummatur autem ex exercitio, & hoc dupliciter, vno modo directe ex parte ipſius cognoſcitiuæ virtutis, puta quia non eſt imbuta prauis conceptionibus, ſed veris & rectis, & hoc pertinet ad ſyneſim, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus: alio modo indirecte ex bona diſpoſitione appetitiuæ partis, ex qua ſequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus: & ſic bonum virtutis iudicium conſequitur habitus virtutum moralium, ſed circa fines: ſyneſis autem eſt magis circa ea quæ ſunt ad finem.

Ad quintum dicendum quod habitus cognoſcitiui diſtinguuntur ſecundum altiora vel inferiora principia, ſicut ſapientia in ſpeculatiuis altiora principia conſiderat quam ſcientia, & ideo ab ea diſtinguitur, & ita etiam oportet eſſe in actiuis: manifeſtum eſt autem quod illa quæ ſunt præter ordinem inferioris principij ſiue cauſæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principij, ſicut monſtruoſi partus animalium ſunt præter ordinem virtutis actiuæ in ſemine, tamen cadunt ſub ordine altioris principij, ſcilicet cæleſtis corporis; vel prouidentiæ diuinæ: vnde ille qui conſideraret virtutem actiuam in ſemine, non poſſet certum iudicium ferre de huiuſmodi monſtris, de quibus tamen poteſt iudicari ſecundum conſiderationem diuinæ prouidentiæ. Contingit autem quandoque aliquid eſſe faciẽdum præter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriæ non eſt depoſitum reddendum: & ideo oportet, de huiuſmodi iudicare ſecundum aliqua altiora principia, quam ſint regulæ communes, ſecundum quas iudicat ſyneſis, & ſecundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicatiua quæ vocatur gnome, quæ importat quandam perſpicacitatem animi: & ſecundum quam homines dicuntur eugnomones: quia vero iudicium debet ſumi ex proprijs principijs rei, inquiſitio autem fit etiam & per communia: vnde in ſpeculatiuis dialectica quæ eſt inquiſitiua, procedit ex cõmunibus, demonſtratiua autem quæ eſt iudicatiua, procedit ex proprijs, & ideo Eubulia ad quam pertinet inquiſitio conſilij eſt vna de omnibus non autem ſyneſis quæ eſt iudicatiua; præceptum autem reſpicit in omnibus vnam rationem boni, & ideo etiam prudentia non eſt niſi vna. 22.1.c.a 4. c. 6.eth.l.9.10. & 1.c.ad 2.

ARTICVLVS VI.

Vtrum recte numerentur vitia oppoſita prudentiæ. 22.q.53.a.3. arg.p.

VIdetur quod non recte enumerentur vitia oppoſitæ prudentiæ, ſcilicet imprudentia, præcipitatio, inconſideratio, inconſtantia, negligentia, prudentia carnis, aſtutia, dolus, fraus: imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ, ſed præcipitatio opponitur conſilio, ergo præcipitatio non eſt vitium ſub imprudentia contentum. ibid.

2 Præterea genus non inuenitur extra ſpecies, ergo imprudentia non inuenitur extra præcipitationem, inconſiderationem &c. male igitur affertur tanquam ſpeciale vitium oppoſitum prudentiæ. 22.arg.1.

3 Præterea videtur præcipitatio ad temeritatem pertinere; temeritas autem præſumptionem importat, quæ pertinet ad ſuperbiam, ergo præcipitatio non eſt vitium ſub imprudentia contentum. 2.2.p. arg.2.

4 Præterea inconſtantia videtur in hoc conſiſtere quod homo non perſiſtat in aliquo difficili, ſed perſiſtere in difficilibus pertinet ad fortitudi-

nem, ergo inconſtantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ.

22.a.5. arg.1. 5 Præterea quicunque conſiliatur, oportet quod multa conſideret, ſed per defectum conſilij eſt præcipitatio & per conſequens ex defectu conſiderationis, ergo præcipitatio ſub inconſideratione continetur, non ergo inconſideratio eſt ſpeciale vitium imprudentiæ.

arg.3. 6 Præterea ille videtur eſſe inconſtans qui non perſeuerat in eo quod propoſuerat; quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, & in triſtitijs ad mollem ſiue delicatum, ergo inconſtantia non pertinet ad imprudentiam.

22.q.54.a.2. arg.3. 7 Præterea imprudentia eſt circa aliquem actum rationis, ſed negligentia non importat defectum neque circa iudicium in quo deficit inconſideratio, neque circa conſilium in quo deficit præcipitatio, neque circa præceptum in quo deficit inconſtantia, ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

2.q.55.a.1.p. arg.2. 8 Præterea cato licite amatur, ergo prudentia carnis eſt licita, ergo non bene ponitur vitium oppoſitum prudentiæ.

ibid.a.3. arg.p. 9 Præterea verba ſacræ ſcripturæ non inducunt aliquem ad vitium, inducunt autem ad aſtutiam, ſecundum illud prouerb. 1. vt detur paruulis aſtutia, ergo aſtutia non eſt vitium contra prudentiam.

ibid a.4. arg.p. 10 Præterea vitium in perfectis viris non inuenitur: inuenitur autem in eis aliquis dolus, ſecūdum illud 2. ad Corinth. 12. cum eſſem aſtutus dolo vos cepi, ergo dolus non eſt vitium contra prudentiam.

ibid.a.5. arg.2. 11 Præterea fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem rerum, ſed illicite vſurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniuſtitiam, vel illiberalitatem, ergo fraus non eſt vitium oppoſitum prudentiæ.

2.q.54.a.2. 12 Sed contra ſicut fraus & dolus ſpectant ad aſtutiam, ita pigritia & torpor ad negligentiam; ergo videtur quod non ſufficienter ſunt aſſignatæ ſpecies imprudentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod vitia oppoſita prudentiæ in duplici genere poſſunt conſiderari; in primo ſunt ea quæ manifeſte contrarietatem habent ad prudentiam, quæ ſcilicet vitia proueniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur: in ſecundo ſunt ea quæ habent quamdam ſimilitudinem falſam cum prudentia: quæ ſcilicet contingunt per abuſum eorum quæ ad prudentiam requiruntur: hæc autem omnia ad imprudentiam reuocantur, imprudentia autem dupliciter accipi poteſt, vno modo priuatiue, alio modo contrarie: nam negatiue non proprie dicitur, ita ſcilicet quod proprie importet ſolam carentiam prudentiæ quæ non eſt vitium: & priuatiue quidem imprudentia dicitur inquantum ſcilicet caret aliquis prudentia quam natus eſt & debet habere, contrarie vero accipitur imprudentia ſecundum quod ratio contrario modo mouetur vel agit prudentiæ. cum autem triplex ſit actus prudentiæ, vt dictum eſt ſcilicet conſiliari, iudicare, præcipere ſecundum diuerſam oppoſitionem triplici huic actui prudentiæ, eſt diuerſitas in ſpeciebus imprudentiæ contrariè ſumptæ: primū ergo eſt præcipitatio quæ in actibus animæ metaphorice dicitur ſecundum ſimilitudinem à corporali motu acceptam: dicitur autem præcipitari ſecundum corporalem motum quod à ſuperiori in ima peruenit ſecundum impetum quemdam proprij motus vel alicuius impellentis non ordinate deſcendendo per gradus, ſummum autem animæ eſt ipſa ratio, imum autem eſt ipſa operatio per corpus exercita, gradus autem medij per quos oportet ordinate deſcendere ſunt memoria præteritorum, intelligentia præſentium, ſolertia in conſiderandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas per quam aliquis acquieſcit ſcientiæ maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate deſcendit recte conſiliando, ſi quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel paſſionis pertranſitis eiuſmodi gradibus eſt præcipitatio, & cum inordinatio conſilij ad imprudentiam pertineat ſic manifeſtum eſt quod vitium præcipitationis ſub imprudentia continetur, ſicut autem inquiſitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum: vnde & in ſpeculatiuis ſcientia demonſtratiua, ſcientia dicitur iudicatiua inquantum per reſolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquiſitorum iudicatur & ideo conſideratio maxime pertinet ad iudicium, vnde & defectus recti iudicij ad vitium inconſiderationis pertinet, prout ſcilicet aliquis in recte iudicando deficit, ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. At ſi defectus in ratione oriatur ex hoc quod ratio deficiat in præcipiendo ea quæ ſunt conſiliata & iudicata vel quod nō poſſit reſiſtere impulſui paſſionum ex debilitate ſua, vel ob aliam rationem, ſic eſt inconſtantia, quæ inquantum eſt defectus in ratione pertinet ad imprudentiam: & ſicut præcipitatio eſt ex deffectu circa actum conſilij & inconſideratio circa actum iudicij, ita inconſtantia eſt contra actum præcepti cum ſcilicet aliquis deficit in præcipiendo quaſi ab aliquo impeditus, vt dictum eſt. At vero ſi hoc accidat per defectum 22.q.54.a.2. promptæ voluntatis erit negligentia quæ opponitur ad 3. ſollicitudini cuius rectitudo pertinet ad prudentiam & per conſequens eius oppoſitum ad imprudentiam. Ad conſiderationem autem eorum quæ ſunt in ſecundo genere ſciendum eſt quod prudentia eſt recta ratio agibilium, ſicut ſcientia eſt certa ratio ſcibilium: contingit autem contra rectitudinem ſcientiæ dupliciter peccari in ſpeculatiuo, vno quidem modo quando ratio inducitur ad aliquam concluſionem falſam quæ apparet vera, alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falſis quæ videntur eſſe vera, ſiue ſint ad concluſionem verā ſiue ad falſam: ita etiam aliquis defectus poteſt eſſe contra prudentiā habens aliquam ſimilitudinem eius dupliciter, vno modo quia iudicium rationis ordinatur ad finem qui non eſt vere bonus, ſed apparens, & hæc 22.q.55.a. pertinet ad prudentiam carnis quæ proprie dicitur p.c. ſecundum quod aliquis bona carnis habet vt vltimum finem ſuæ vitæ, alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem conſequendum vel bonum vel malum vtitur non veris vijs, ſed ſimulatis & apparentibus, & hoc pertinet ad vitium aſtutiæ: aſſumptio autem harum viarum poteſt dupliciter conſiderari, vno quidem modo in ipſa cogitatione viarum huiuſmodi & hoc proprie pertinet ad aſtutiam ſicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam; alio modo poteſt conſiderari talium viarum aſſumptio ſecundum executionem operis & ſecundum hoc pertinet ad dolum vel fraudem quæ important, quandam executionem aſtutiæ & ſecundum hoc ad aſtutiam pertinent, aliter tamen & aliter: nam dolus pertinet vniuerſaliter ad executionem aſtutiæ, ſiue fiat per verba ſiue per facta: fraus autem magis propriè pertinet ad executionem aſtutię ſecundum quod fit per facta.

Ad primum dicendum, quod conſilii rectitudo 22.q.53.a.3. ad 1. pertinet ad virtutem prudentiæ & ideo præcipitatio ex hoc quod contrariatur conſilio contrariatur & prudentiæ.

in.c. Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis, imprudentia enim dupliciter accipitur, priuatiue, quomodo eſt ſpeciale peccatum imprudentiæ, & contrarie, quomodo diuiditur per præcipitationem, inconſiderationem &c.

c1.a.3.ad 2. Ad tertium dicendum, quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur, quod quidem poteſt contingere dupliciter, vnomodo ex impetu voluntatis vel paſſionis, alio modo ex contemptu regulæ dirigentis & hoc proprie importat temeritas, vnde videtur ex radice ſuperbiæ, prouenire quæ refugit ſubeſſe regulæ alienæ, præcipitatio autem ſe habet ad vtrumque, vnde temeritas ſub præcipitatione continetur, quamuis præcipitatio magis reſpiciat primum.

22.a.4 ad 2. Ad quartum dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus, & ſecundum hoc perſiſtere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem quæ patitur maiorem impulſum ad contrarium.

a.5.ad 1. Ad quintum dicendum, quod tota conſideratio eorum quæ in conſilio attenduntur, ordinatur ad recte iudicandum, & ideo conſideratio in iudicio perficitur vnde etiam inconſideratio maxime opponitur rectitudini iudicij.

ibid ad 3. Ad ſextum dicendum, quod continentia & perſeuerantia non videntur eſſe in vi appetitiua, ſed ſolum in ratione, continens enim patitur quidem peruerſas concupiſcentias, & perſeuerans graues triſtitias, quod deſignat defectum appetitiuæ virtutis, ſed ratio firmiter perſiſtit, continentis quidem contra concupiſcentias; perſeuerantis autem contra triſtitias: vnde continentia & perſeuerantia videntur eſſe ſpecies conſtantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconſtantia.

22 q.54.a.2. ad 3. Ad ſeptimum dicendum quod negligentia eſt circa actum præcipiendi ad quem etiam pertinet ſolicitudo. aliter tamen circa actum hunc deficit negligens & aliter inconſtans: inconſtans enim deficit in præcipiendo quaſi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis vt dictum eſt.

22.q.55.a.p. ad 2. Ad octauum dicendum quod caro eſt propter animam, ſicut materia propter formam, & inſtrumentum propter principale agens, & ideo ſic licite diligitur caro vt ordinetur ad bonum animæ, ſicut ad finem; ſi autem in ipſo bono carnis conſtituatur vltimus finis erit inordinata & illicita dilectio & hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

ibid.a.3. ad p. Ad nonum dicendum quod ſicut Auguſt. dicit in 4. contra Iulia. ſicut prudentia abuſiue quandoque in malo accipitur, ita etiam Aſtutia quandoque in bono, & hoc propter ſimilitudinem vnius ad alterum; proprie tamen aſtutia in malo accipitur, ſicut Philoſ. dicit in 6. eth.

ibid a 4. ad 1. Ad decimum dicendum quod ſicut aſtutia propriè accipitur in malo, abuſiuè autem in bono, ita etiam dolus qui eſt aſtutiæ executio.

ibid.a 5.ad 2 Ad vndecimum dicendum quod executio aſtutię poteſt fieri per aliquod aliud vitium, ſicut & executio prudentiæ fit per virtutem & hoc modò nihil prohibet defraudationem pertinere ad auaritiam vel illiberalitatem.

22.q.54.a.2. ad1. Ad duodecimum dicendum, quod negligentia conſiſtit in defectu exterioris actus ad quem pertinet electio, pigritia autem & torpor magis pertinét ad executionem; ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remiſſionem quamdam importat in ipſa executione, & ideo conuenienter torpor ex acedia naſcitur, quia acedia eſt triſtitia aggrauans, id eſt impediens animam ab operando.

QVÆSTIO XX.

De iuſtitia.

Deinde conſiderandum eſt de iuſtitia.

CIRCA QVAM QVÆRVNTVR QVINQVE.

Primo Vtrum iuſtitia recte definiatur à iuriſperitis perpetua & conſtans voluntas &c.

2 *Utrum iuſtitia ſemper ſit ad alterum, & an ſit circa operationes, & an medium iuſtitia ſit medium rei, & an ſit præcipua inter virtutes morales.*

3 *Vtrum recte diuidatur iuſtitia, in legalem ſeu generalem, & particularem ac Epiikiam, & particularis in diſtributiuam & commutatiuam.*

4 *Vtrum recte aſſignentur virtutes iuſtitiæ annexæ*

5 *Vtrum aliquis poſſit pati iniuſtum volens.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum iuſtitia rectè definiatur.

Videtur quod non recte definiatur iuſtitia à iuriſperitis, quod iuſtitia eſt perpetua & conſtans voluntas ius ſuum vnicuique tribuens: iuſtitia enim ſecundum Philoſophum. 5. Eth. eſt habitus à quo ſunt aliqui operatiui iuſtorum, ſed voluntas nominat potentiam vel actum, ergo non recte iuſtitia dicitur eſſe voluntas. 5.eth.l.1.11 q.58.a.1. arg.1.

2 Præterea iuſtitia non eſt in voluntate, eſt enim circa ea quæ ſunt ad alterum, ordinare autem ad alterum eſt rationis ergo non recte dicitur eſſe voluntas. l.c.a.4.arg. 2.

3 Actus iuſtitiæ non eſt reddere vnicuique quod ſuum eſt: ad iuſtitiam enim pertinet, non ſolum res diſpenſare debito modo, ſed etiam iniurioſas actiones cohibere. Reddere autem quod ſuum eſt videtur ſolum ad diſpenſationem rerum pertinere, ergo non recte definitur iuſtitia, ius ſuum vnicuique tribuens. l.c.a.9.arg.3

4 Præterea quilibet habitus debet definiri per reſpectum ad actum ſuum, habitus enim eſt propter actum: ſed iudicium eſt actus iuſtitiæ, ergo iuſtitia debuit definiri per reſpectum ad iudicium. 2.eth.l.7.12. q.60.a.1.c. l.c.q.58.a.c. arg 1.

Sed contra eſt authoritas iuriſperitorum. 22.q.58.a. l.c.

Reſpondeo dicendum, quod prædicta iuſtitiæ definitio cóueniens eſt ſi recte intelligatur cum enim omnis virtus ſit habitus vt dictum eſt, qui eſt principium boni actus, neceſſe eſt quod virtus definiatur per actum bonum qui eſt circa propriam materiam virtutis. Eſt autem iuſtitia circa ea quæ ſunt ad alterum ſicut circa propriam materiam, vt infra dicetur; & ideo actus iuſtitiæ per comparationem ad propriam materiam & obiectum tangitur cum dicitur ius ſuum vnicuique tribuens, quia vt Iſidorus in lib. Etim. ait iuſtus dicitur quia ius cuſtodit, ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcunque materiam ſit virtuoſus, requiritur quod ſit voluntarius, & quod ſit ſtabilis & firmus, quia Philoſ. dicit in 2. eth. quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur ſciens, ſecundo autem quod eligens, & propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur: primum auté horum includitur 2.eth l.2.

in ſecundo quia quod per ignorantiam agitur eſt inuoluntarium vt dicitur in 3.eth & ideo in definitione iuſtitiæ primò ponitur voluntas ad oſtendendū quod actus iuſtitiæ debet eſſe voluntarius, additur autem de conſtantia & perpetuitate ad deſignandam actus, firmitatē, & ideo prædicta definitio eſt completa definitio iuſtitiæ niſi quod actus ponitur pro habitu qui per actum ſpecificatur: habitus enim ad actum dicitur: etſi quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, poſſet ſic dicere quod iuſtitia eſt habitus ſecundum quem aliquis conſtanti & perpetua voluntate ius ſuum vnicuique tribuit: & quaſi eſt eadem definitio cum ea quam Philoſophus ponit in 5. Ethicorum, dicens quod iuſtitia eſt habitus, ſecundum quem aliquis dicitur operatiuus ſecundum electionem iuſti.

5.eth.l.1. & 5.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hic nominat actum non potentiam. Eſt autem conſuetum quod apud authores habitus per actus definiantur.

1.c.q.58 a/ c.ad1.

Ad ſecundum dicendum, quod illa potentia eſt ſubiectum virtutis ad cuius potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur, iuſtitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoſcitiuum non enim dicimur iuſti quod rectè aliquid cognoſcimus & ideo ſubiectum iuſtitiæ non eſt intellectus vel ratio quæ eſt potentia cognoſcitiua, ſed quia iuſti dicimur ex hoc quod aliquid rectè agimus proximum autem principium actus eſt vis appetitiua, neceſſe eſt quod iuſtitia ſit in aliqua vi appetitiua ſicut in ſubiecto. non eſt autem in appetitu ſenſitiuo, quia apprehenſio ſenſus non ſe extendit ad hoc quod conſiderare poſſit proportionem vnius ad alterum, ſed hoc eſt proprium rationis, vnde iuſtitia, non poteſt eſſe niſi in voluntate. & quia voluntas fertur in ſuum obiectum conſequenter ad apprehenſionem rationis, ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas poteſt velle aliquis in ordine ad alterum quod pertinet ad iuſtitiam.

1.c.in obi. c.ad 2.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in 5. Eth. omne ſuperfluum in ijs quæ ad iuſtitiam pertinent, lucrum, extenſo nomine, vocatur: ſicut & omne quod minus, vocatur damnum, & ideo quia iuſtitia prius eſt exercita, & communius exercetur in voluntarijs commutationibus rerum puta emptione & venditione, in quibus propriè hæc nomina dicuntur, & exinde deriuantur hæc nomina ad omnia circa quæ poteſt iuſtitia, & eadem eſt ratio de hoc quod eſt reddere vnicuique quod ſuum eſt.

5.eth l.4.1. c.in ob. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod iuſtitia in principe quidem eſt ſicut virtus architectonica, quaſi imperans & præcipiens quod iuſtum eſt, in ſubditis autem eſt tamquam virtus executiua & miniſtrans. Et ideo iudicium pertinet ad iuſtitiam ſecundum quod eſt principaliori modo in præſidente.

1.c.q.60.a.1. ad 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum iuſtitia ſemper ſit ad alterum, & circa operationes, & vtrum medium iuſtitiæ ſit medium rei, & in ſit præcipua inter virtutes morales.

22.q.58.a.2. arg.3.

VIdetur quod iuſtitia non ſit ſemper ad alterum: iuſtitia enim Dei eſt æterna, ſed nihil aliud fuit Deo coæternum, ergo de ratione iuſtitiæ non eſt quod ſit ad alterum.

arg.4.

2 Præterea ſicut operationes quæ ſunt ad alterum indigent rectificari, ita operationes quæ ſunt ad ſeipſum, ergo ſicut eſt iuſtitia circa operationes quæ ſunt ad alterum, erit etiam iuſtitia circa operationes quæ ſunt ad ſeipſum.

Sed contra eſt quod homo dirigitur in ordine ad ſe per virtutes quæ ſunt circa paſſiones; At iuſtitia non eſt circa paſſiones, ergo iuſtitia eſt in ordine ad alium. ibid.ad 4.

Vlterius videtur quod iuſtitia non ſit circa operationes: non poteſt enim eſſe idem materia & actus circa materiam, ſed actus iuſtitiæ eſt quædam operatio ergo operationes non poſſunt eſſe materia iuſtitiæ. 3.d.33.q 2. a.1 q.3 arg. p.

2 Præterea virtus quæ circuit omnes virtutes non habet ſpecialem materiam, ſed iuſtitia eſt eiuſmodi: iuſtitia enim vt dicit Philoſophus 5. eth. eſt omnis virtus. ibid.arg.4.

Sed contra eſt quod non ſolum oportet hominem moderari circa paſſiones interiores, ſed etiam circa actiones exteriores: ſi autem moderatio circa illa ſit per ordinem ad agentem ſic eadem eſt ratio moderandi actiones exteriores & interiores paſſiones, vnde hoc pertinet ad alias virtutes quæ ſunt circa paſſiones ſi verò in ordine ad alium cum quo eſt conueniendum ſic habet ſpecialem rationem moderationis & hæc eſt iuſtitia propria, ergo materia iuſtitiæ ſunt operationes ſecundum quod ordinantur ad alterum. 3.d.33.q 1.a. 2 q 3.c.

Vlterius videtur quod iuſtitiæ medium non ſit medium rei: ratio enim generis ſaluatur in omni virtute, ſed virtus moralis vt in 2. ethicorum definitur, eſt habitus electiuus in medietate exiſtens determinata ratione quoad nos, ergo & iniuſtitia eſt medium rationis & non rei. 3.d.33 q.p. 3.q 2.arg p. 22 q 58.a. 10.arg.1.

2 Præterea in ijs quæ ſimpliciter ſunt bona non eſt accipere ſuperfluum & diminutum & per conſequens nec medium, ſicut patet de virtutibus vt dicitur in 2. eth ſed iuſtitia eſt circa ſimpliciter bona, vt dicitur in 5. Eth. ergo iniuſtitia non eſt medium rei. 22.arg.2.

Sed contra eſt quod Philoſ. in 2. eth. aſſignat medium iuſtitiæ ſecundum proportionalitatem Arithmeticam, quod eſt medium rei. 5.eth.l.2.& aliis.

Vlterius videtur quod iuſtitia non ſit præcipua inter virtutes morales: maius enim eſt dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur, ſed primum pertinet ad liberalitatem ſecundum autem ad iuſtitiam, ergo videtur quod liberalitas ſit maior virtus quam iuſtitia. p.2.q.66.a. 4.arg.p.22. q 58.a.2.arg. p.

2 Præterea magnanimitas operatur magnum in alijs virtutibus, vt dicitur in 4. eth. ergo magnificat etiam ipſam iuſtitiam; eſt igitur maior quam iuſtitia. p.2.arg.3.22. arg 2.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in 5. eth. quod iuſtitia eſt præclariſſima virtutum. 5.eth.l p.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem quod iuſtitiæ proprium eſt inter alias virtutes vt ordinet hominem in eis quæ ſunt ad alterum, importat enim quamdam æqualitatem, vt ipſum nomen demonſtrat, dicuntur enim vulgariter ea quæ ad æquantur iuſtari: æqualitas autem ad alterum eſt nihil enim eſt ſibi æquale, ſed alteri, & quia ad iuſtitiam pertinet actus humanos rectificare, neceſſe eſt quod æqualitas iſta quam requirit iuſtitia, ſit diuerſorum agere potentium, actiones autem ſunt ſuppoſitorum & totorum, non autem propriè loquendo partium & formarum ſeu potentiarum, non enim propriè dicitur quod manus percutiat, ſed quod homo per manum: neque propriè dicitur quod calor calefaciat, ſed ignis per calorem ſecundum tamen ſimilitudinem quãdam hæc dicuntur: iuſtitia ergo propriè dicta requirit diuerſitatem ſuppoſitorum & ideo non eſt niſi vnius hominis ad alium, ſed 22.q.57.a 1. c.2.a c.3.d. 33.q.2 a.1.q. 3.c.5.eth.l.1. & 2.

ſecundum ſimilitudinem accipiuntur in vno & eodem homine diuerſa principia actionum quaſi diuerſa agentia, ſicut ratio, & iraſcibilis, & concupiſcibilis, & ideo metaphorice in vno & eodem dicitur eſſe iuſtitia: vnde & Philoſ. 5. eth. vocat hanc iuſtitiam ſecundum metaphoram dictam.

22.q.58.a.2. ad 3. Ad ſeptimum dicendum, quod iuſtitia Dei eſt ab æterno ſecundum voluntatem & propoſitum æternum & in hoc præcipue iuſtitia conſiſtit, quamuis ſecundum effectum non ſit ab æterno quia nihil eſt Deo coæternum.

ad 4. Ad ſecundum dicendum, quod actiones quæ ſunt hominis ad ſeipsũ ſufficienter rectificãtur rectificatis paſſionibus per alias virtutes morales; ſed actiones quæ ſunt ad alterum indigent ſpeciali rectificatione, non ſolũ per comparationem ad agentem, ſed etiam per comparationem ad eum ad quem fiunt, & ideo circa eas eſt ſpecialis virtus, quæ eſt iuſtitia.

5.eth.l.p.3.d 33 q.2.a 2 3. c.22 q.58. a. 9.c.p 2.q. 59.a.4.c. Ad ſecundam quæſtionem dicendum quod quia iuſtitia eſt circa ea quæ ad alterum ſunt, vt dictum eſt, non autem per paſſiones interiores immediate ad alterum ordinamur, ideo iuſtitia circa paſſiones non eſt, ſed circa operationes.

3.d.c ad 3. Ad primum ergo dicendum, quod actus virtutum primi & principales ſunt actus interiores, vnde ſi ponimus exteriores operationes materiam iuſtitiæ, non erit idem actus & materia.

ibid. ad p. Ad ſecundum dicendum quod duplex eſt materia virtutum, ſcilicet remota, & res exteriores, quæ veniunt in vſum vitæ, & proxima vt paſſiones & operationes: iuſtitia igitur ſecundum quod ſpecialis eſt virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam; quia illæ eædem res, quæ ſunt natæ inferre paſſiones violentas poſſunt aſſumi vt materia operationis ad alterum, tamen quædam aſſummuntur vt materia operationis ad alterum quæ non multum nata ſunt inferre paſſionem ſicut pecuniæ & huiuſmodi, & ideo quidquid eſt materia exterior aliarum virtutum, poteſt eſſe materia exterior iuſtitiæ, ſed non conuertitur, quantum autem ad materiam proximam iuſtitia ſpecialiter non circuit materiam aliarum virtutum: quia ad ipſam non ſpectat qualiter homo iraſcatur, dummodo non percutiat.

Ad tertiam quæſtionem dicendum quod in iuſti-
3.d.33.q.3 a 3 q.p.c.22.q. 58.a.10.c. tia oportet eſſe non ſolum medium rationis, ſed etiam rei, cuius ratio eſt quia iuſtitia eſt circa operationes, & ſecundum ordinem ad alterum, vnde illum ad quem ſunt operationes iuſtitiæ accipiunt quaſi regulam, & ideo ſicut paſſiones circa quas ſunt aliæ virtutes oportet quod æquentur rationi ita oportet quod operationes circa quas eſt iuſtitia adæquentur illi ad quem eſt iuſtitia, quod non poteſt eſſe niſi ſecundum eum tantum reddatur quantum ei debetur, & ideo ibi eſt medium rei.

22.ad 1.3.d. c.ad p. Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei eſt etiam medium rationis, & ideo in iuſtitia ſaluatur ratio virtutis moralis.

22.l.c.ad.2. Ad ſecundum dicendum, quod bonum ſimpliciter dupliciter dicitur, vno modo quod eſt omnibus modis bonum ſicut virtutes ſunt bonæ, & ſic in ijs quæ ſũt bona ſimpliciter non eſt accipere medium, & extrema: alio modo dicitur aliquid ſimpliciter bonum quod eſt abſolute bonum, ſcilicet, ſecundum ſuam naturam conſideratum, quamuis per abuſum poſſit fieri malum ſicut patet de diuitijs & honoribus, & in talibus poteſt accipi ſuperfluum di-
p 1.q.66.a. minutum & medium quantum ad homines qui poſ-
4.c.22.q.58. ſunt eis vti bene vel male, & ſic circa ſimpliciter bo-
a 4 c. na dicitur eſſe iuſtitia.

5.eth.l.2. Ad quartam quæſtionem dicendum quod virtus aliqua ſecundum ſuam ſpeciem poteſt dici maior vel minor, vel ſimpliciter vel ſecundum quid. Simpliciter quidem dicitur maior, ſecundum quod in ea maius bonum rationis relucet, & ſecundum hoc iuſtitia inter omnes virtutes morales præcellit, tan- In iſſon.2.
quam propinquior rationi, quod patet & ex ſubie- d.3.
cto & ex obiecto: ex ſubiecto quidem, quia eſt in voluntate ſicut in ſubiecto, vt patet ex hoc quod dictum eſt articulo præcedenti: ſecundũ autem obiectum ſiue materiam quia eſt circa operationes quibus homo ordinatur non ſolum in ſe ipſo, ſed etiam ad alterum: vnde iuſtitia eſt præſtantiſſima virtu-
tum, vt dicitur, 5. eth. ſecundum quid autem di- 5.eth.l.1.
citur aliqua virtus eſſe maior ſecundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti: ſicut ſubſtantia eſt ſimpliciter dignior accidente: aliquod tamen accidens, eſt ſecundum quid dignius ſubſtantia, inquantum perficit ſubſtantiam in aliquo eſſe accidentali.

Ad primum ergo dicendum quod actus libera- p.2 ad 1.&
litatis oportet quod fundetur ſuper actum iuſtitiæ, 22 q.58.a.
non enim eſſet liberalis datio ſi non de proprio daret 12.ad1.
vt in 2. polit. dicitur: vnde liberalitas ſine iuſtitia eſſe non poteſt, quæ ſecernit ſuum à non ſuo. iuſtitia autem poteſt eſſe ſine liberalitate: inde iuſtitia ſimpliciter eſt maior liberalitate tamquam cõmunior & fundamentum ipſis, liberalitas autem ſecundum quid maior, cum ſit quidam ornatus iuſtitiæ & ſupplementum eius.

Ad ſecundum dicendum, quod magnanimitas p.2 ad 3.&
non poteſt eſſe niſi alijs virtutibus præexiſtentibus 22.q.50.a 11
vt dicitur in 4. eth. vnde comparatur ad alias ſicut ad 2.
ornatus earum: & ſic ſecundum quid eſt maior omnibus alijs, non tamen ſimpliciter.

ARTICVLVS III.

Vtrum recte aſſignentur partes iuſtitiæ, ſcilicet iuſtitia legalis ſeu generalis, Epijkia, particularis iuſtitia: commutatiua & diſtributiua.

Videtur quod non recte aſſignantur partes iu- 22 q.58.a
ſtitiæ, ſcilicet iuſtitia legalis, ſeu generalis, 7.arg 2 3.d.
epijkia, particularis iuſtitia, commutatiua & diſtri- 33.q.3.a.4.
butiua, vnum enim & multa non diuerſificant ſpe- quæſt.4.
ciem virtutis: ſed iuſtitia ordinat ad alterum: ergo arg.1.
ſiue ij ad quos ordinatur homo ſint multi, ſiue vnus, non diuerſificatur iuſtitia.

2 Præterea in virtutibus nihil eſt ſuperfluum, ſi- 22.l.c.arg 1
cut nec in natura, ſed iuſtitia originalis ſufficienter &a 8 arg.3.
ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum ſunt, ergo non eſt neceſſaria aliqua iuſtitia particularis.

3 Præterea ſicut iuſtitia ponitur virtus cardinalis, 22.q 58.a.5.
ita etiam temperantia & fortitudo: ſed temperan- arg.1.
tia vel fortitudo non ponitur virtus generalis, ergo neque iuſtitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

4 Præterea Epijkia ſecundum Philoſoph. 5. eth. 3.d 33.q 3 .a.
eſt quid melius iuſtitia, ergo magis debet iuſtitia 4 quæſt 3.
poni pars eius, quam è conuerſo. arg.5.

5 Præterea inter vnam ſingularem perſonam & 22.l.c.a. q.
multitudinem ciuitatis, media eſt multitudo dome- arg 3.
ſtica; ſi ergo iuſtitia alia eſt particularis per comparationem ad vnam perſonam, præter iuſtitiam generalẽ pari ratione debet eſſe alia iuſtitia œconomica quæ ordinet hominem ad commune bonum vnius familiæ, quod quidem non dicitur, ergo diuiſio non eſt conueniens.

6. Præterea iuſtitiæ actus eſt reddere vnicuique 22.l.5.q. 61.
quod ſuum eſt, vt ſupra habitum eſt, ſed in diſtribu- 2.1 arg.2.

tione

tione non rependitur alicui quod ſuum erat, ſed de
nouo appropriatur ſibi id quod erat commune, ergo
ad iuſtitiam non pertinet, male ergo diuiditur iuſtitia
in commutatiuam & diſtributiuam.

Ibid. arg. 3. 7 Præterea iuſtitia non ſolum eſt in princi-
pe, ſed etiam in ſubditis, ſed diſtribuere ſemper per-
tinet ad principem, ergo diſtributiua non perti-
net ad iuſtitiam, ergo non conuenienter iuſtitia diui-
ditur in com. & diſtri.

5. Eth. l. 2. 3. Sed contra eſt, authoritas Phil. 5. Eth. iuſtitiam in
& 4. legalem, cui adiungit Epiikiam & peculiarem; hanc
autem in commutatiuam, & diſtrib. diuidentis.

Pol. l. 1. Reſpondeo dicendum, quod homo, vt dicitur 1.
2. q. 58. a. 5. Polit. eſt animal ſociale; iuſtitia autem ordinat ho-
6. 7. 8. q. 61 minem ſecundum quod dictum eſt in comparatione
1. 1. 2. 3. 4. q. ad alium: vnde iuſtitia ſpecialiter ordinat hominem
10. 2. 1. 1. ſecundum quod animal ſociale eſt, & conuiuit cum
Eth. l. 1. 3. altero, cum autem ſint plures ſocietates, prima &
& ſeq præcipua, quæque cæteras omnes complectitur &
1. Eth. l. 9 eſt finis omnium, eſt illa quæ appellatur ciuilis. vt di-
d. 33. q. 1. a. cit Philoſophus ibidem communitas autẽ eſt quod-
1. quæſt 4. c dam totum conſtitutum ex ciuibus tanquam ex par-
2 q. 1. a. 3. q. tibus, in quo triplex ordo poteſt attendi, vel enim at-
c. tenditur cõparatio partis ad totum, vel totius ad par-
pol. l. 8. tem; vel partis ad partem, & ſecundum hanc triplicẽ
comparationem iuſtitia in triplici genere reperitur, in
primo quidem reperitur iuſtitia legalis: manifeſtum
eſt enim quod omnes qui ſub communitate continẽ-
tur, comparantur ad communitatem ſicut pars ad to-
tum, vt modo dictum eſt, pars autem id quod eſt, eſt
totius. Vnde & quodlibet bonum partis eſt ordinabi-
le ad bonum totius Secundũ hoc ergo bonũ cuiſlibet
virtutis ſiue ordinantis aliquẽ hominem ad ſeipsũ ſi-
ue ordinantis ipſum ad ſingulares perſonas, eſt refe-
ribile ad bonum commune ad quod ordinat iuſtitia,
vnde etiam actus omnium virtutum poſſunt ad iuſti-
tiam pertinere ſecundum quod ordinat hominẽ ad
bonum commune, & quantum ad hoc iuſtitia dicitur
virtus generalis. Ad huius autem euidentiam ſcien-
dũ eſt quod generale dicitur aliquid dupliciter. Vno
modo per prędicationem, ſicut animal eſt generale
ad hominem & equum, & ad alia huiuſmodi, & hoc
modo generale oportet quod ſit idem eſſentialiter
cum his ad quę eſt generale, quia genus pertinet ad
eſſentiã ſpeciei & cadit in definitione eius Alio modo
dicitur aliquid generale ſecundũ virtutem, ſicut cauſa
vniuerſalis eſt generalis ad omnes, ſuos effectus, vt ſol
ad omnia corpora quæ illuminantur vel immutantur
per virtutem ipſius. Et hoc modo generale nõ opor-
tet quod ſit idem in eſſentia, cum his ad quæ eſt gene-
rale, quia non eſt eadẽ eſſentia cauſæ & effectus hoc
autem modo ſecundum prędicta iuſtitia legalis, dici-
tur eſſe virtus generalis inquantum ſcilicet ordinat
actus aliarum virtutũ ad ſuũ finem, quod eſt mouere
per imperium omnes alias virtutes; quod nõ impedit
quo minus ſit ſpecialis virtus ſecundũ ſuam eſſentiam
ſecundũ quod reſpicit bonum commune vt propriũ
obiectũ. Et ſic eſt in principe principaliter, & quaſi ar-
chitectonice: in ſubditis autẽ ſecũdario & quaſi admi
niſtratiue. Et quia ad legẽ pertinet ordinare in bonũ
cõmune. Inde eſt quod talis iuſtitia, prædicto modo
generalis dicitur iuſtitia legalis: quia ſcilicet per eam
homo cõcordat legi ordinanti actus omniũ virtutũ in
q. 120. a bonum commune. Sed quia humani actus de quibus
2. leges in ſingularibus conſiſtunt, infinitis modis variari
poſſunt; ideo non eſt poſſibile aliquam regulam
legis inſtitui quæ in nullo caſu deficiat. Sed legiſla-
tores attendunt ad id quod vt in pluribus accidit, ſe-
cundum hoc legem ferentes, quam tamen in aliqui-
bus caſibus ſeruare, eſt contra æqualitatem iuſtitiæ,
& contra commune bonum quod lex intendit. Sicut
lex inſtituit quod depoſita reddantur, quia hoc vt in
pluribus iuſtum eſt. Contingit tamen aliquando eſ-
ſe nociuum, vt ſi furioſus depoſuit gladium, & eum
repoſcat dum eſt in furia, vel ſi aliquis repoſcat de-
poſitum ad patriæ impugnationem; in his ergo & ſi-
milibus caſibus malum eſt ſequi legem poſitiuã. Bo-
nũm autem eſt prætermiſſis verbis legis, ſequi quod
poſcit iuſtitiæ ratio & communis vtilitas, & ad hoc
ordinatur Epiikia, quæ apud nos dicitur æquitas;
quæ eſt directiua iuſti legalis, eſtque reſpectu ope-
randorum propter bonum commune, quod gnome 22 q. 120 a.
eſt reſpectu iudicandorum: gnome enim nihil eſt 2. ad 1.
aliud quam rectum iudicium eius quod eſt obiectum
Epiikiæ: quæ correſpondet iuſtitiæ legali: & quo-
dammodo continetur ſub ea, & quodammodo exce-
dit eam; ſi enim iuſtitia legalis dicatur quæ obtem-
perat legi, ſiue quantum ad verba legis ſiue quan-
tum ad intentionem legiſlatoris, quæ potior eſt; ſic
Epiikia eſt pars potior iuſtitiæ legalis: ſi vero iuſti-
tia legalis dicatur ſolum quę obtemperat legi ſe-
cundum verba legis; ſic Epiikia, non eſt pars lega-
lis iuſtitiæ, ſed eſt pars iuſtitiæ communiter dictæ,
diuiſa contra iuſtitiam legalem, ſicut excedens ip-
ſam. & de illa iuſtitia per prius dicetur quam de le-
gali. Nam legalis iuſtitia dirigitur ſecundum Epii-
kiam. Vnde Epiikia eſt quaſi ſuperior regula hu-
manorum actuum; Et quia nulla eſt virtus quæ non
poſſit referri & ordinari ad bonum commune in-
de eſt quod Epiikia ſicut & iuſtitia legalis quæ
præcipue intendit bonum commune dicitur om- 3 d. 33. q. 3. a.
nis virtus. Quod non impedit prǽter iuſtitiam lega- 4. q. 5. ad 5.
galem, quæ ordinat hominem immediate circa
bonum commune, eſſe alias virtutes, quæ imme-
diate ordinant hominem circa particularia bona:
quæ quidem poſſunt eſſe vel ad ſeipſum vel ad alte-
ram ſingularem perſonam. Sicut ergo præter iuſti-
tiam legalem oportet eſſe aliquas virtutes particu-
lares, quæ ordinant hominem in ſe ipſo, puta tem-
perantiam & fortitudinem: Ita etiam præter illam
oportet eſſe particularem quandam iuſtitiam quæ
ordinet hominem circa ea quæ ſunt ad alterã ſingu-
larem perſonam, iuxta ſecundam & tertiam com-
parationẽ prius aſſignatam: ſi ergo attenditur com- 22. q. 61. a. 1.
paratio partis ad partem, cui ſimilis eſt ordo vnius
priuatæ perſonæ ad aliam; hunc ordinem dirigit iuſti-
tia commutatiua, quę conſiſtit in his quę mutuo fiunt
inter duas perſonas ad inuicem: ſi autem attenditur
comparatio totius ad partẽ cui aſſimilatur ordo eius
quod eſt commune ad ſingulas perſonas, hunc ordi-
nem dirigit iuſtitia diſtributiua, quæ eſt diſtributiua
communium ſecundum proportionalitatem & ideo
duę ſunt ſpecies iuſtitię peculiaris, ſcilicet commuta-
tiua & diſtributiua, quæ quidẽ in ſuo formali & ma-
teriali partim conueniunt partim differunt, in forma-
li quidem, quia cum ęqualitas ſit quaſi formale iu-
ſtitię, vt dicit Philoſophus 5. Eth. vtraque habet ali-
quam æqualitatem in qua conſiſtit ſuum mediũ ſed
aliter & aliter; in diſtributiua enim iuſtitia datur ali-
quid alicui priuatę perſonę, inquantũ id quod eſt toti⁹,
eſt debitũ parti. Quod quidem tanto maius eſt quãto
ipſa pars maiorẽ principalitatẽ habet in toto, & ideo
in diſtributiua iuſtitia, tanto plus alicui de bonis com-
munibus datur, quanto illa perſona maiorem habet
principalitatẽ in cõmunitate. Quę quidẽ principalitas
in ariſtocratica cõmunitate attenditur ſecũdum vir-
tutẽ: in oligarchia ſecundum diuitias: in democratica
ſecundũ libertatẽ, & in aliis aliter, & ideo iuſtitia di-
ſtributiua nõ accipit mediũ, ſecundũ ęqualitatẽ rei ad
rẽ, ſed ſecũdũ proportionẽ rerũ ad perſonas, vt ſcilicet
ſicut vna perſona excedit aliã, ita etiã res quę datur vni
perſonę, excedit rẽ quæ datur alii, & ideo dicit Philo-

ſophus quod tale medium eſt ſecundum geometricam proportionem, in qua attenditur æquale non ſecundum quantitatem, ſed ſecundum proportionem ſicut ſi dicamus quod ſicut ſe habent ſex ad quatuor, ita ſe habent tria ad duo, quia vtrobique eſt ſeſquialtera propotiio in qua maius habet totum, minus & mediam partem eius. Sed in commutationibus quas dirigit iuſtitia commutatiua redditur aliquid alicui ſingulari perſonæ propter rem eius quæ accepta eſt, vt maxime patet in emptione & venditione, in quibus primo inuenitur ratio commutationis, & ideo oportet adæquare rem rei, vt quanto plus habet quã ſuum ſit de eo quod eſt alterius, tantum reſtituat ei cuius eſt. Et ſic fit æqualitas ſecundum arithmeticam medietatem quæ attenditur ſecundum parem quantitatis exceſsũ, ſicut quinque eſt mediũ inter ſex & quatuor, in vnitate enim excedit & exceditur, ſi ergo principio vterque habeat quinque, & vnus eorum accepit vnum de eo quod eſt alterius, vnus ſcilicet accipiens habebit ſex, & alij relinquẽtur quatuor. Erit ergo iuſtitia ſi vterque reducatur ad medium, vt accipiatur vnum ab eo qui habet ſex, & detur ei qui habet quatuor, ſic enim vterque habebit quinque quod eſt medium; vnde patet quod in iuſtitia commutatiua iuſtum eſt idem quod contra paſſum, non autem in diſtributiua. Contra paſſum enim importat æqualem recompenſationem paſſionis ad actionem præcedẽtem, quod propijſſime dicitur in paſſionibus & actionibus iniurioſis, tranſlatum eſt autem etiam ad voluntarias commutationes, in quibus vtriuſque eſt actio & paſſio, his autem omnibus debet fieri ſecundum rationem iuſtitiæ commutatiuę recompenſatio ſecundum æqualitatem, vt ſcilicet paſſio recompenſata ſit æqualis actioni: nõ autem ſemper eſſet æqualis, ſi idem ſpecie aliquis pateretur: Et ideo ille qui percutit principem, non ſolũ repercutitur, ſed multo grauius punitur: ſimiliter etiã cum quis aliquem inuoluntarium in re ſua damnificat, maior eſt actio quã eſſet paſſio ſi ſibi ſola res illa auferretur, quia ipſe qui damnificauit alium in re ſua, nihil damnificaretur: & ideo punitur in hoc quod multiplicius reſtituat. Similiter etiam nec in commutationibus volũtariis, eſſet ſemper æqualis paſſio, ſi quis daret rem ſuam accipens rem alterius quia forte res alterius eſt multo maior quam ſua, & ideo oportet ſecundum quandam proportionatam commenſurationem adæquare paſſionem actioni in commutationibus ad quod inuenta ſunt numiſmata, & ſic contrapaſſum, eſt commutatiuum iuſtum. Quod in diſtributiua iuſtitia locum non habet, quia in diſtributiua non attenditur æqualitas ſecundum proportionem rei ad rem, vel paſſionis ad actionem vnde dicitur con-
22.1.c a.3.c trapaſſum, ſed ſecundum proportionalitatem rerum ad perſonas, vt dictum eſt. In materiali autem partim conueniunt, partim differunt, quia ſicut ſupra dictum eſt, iuſtitia eſt circa quaſdam operationes exteriores, ſcilicet diſtributionem & commutationem: quæ quidem ſunt vſus quarundam exteriorum rerum vel perſonarum vel etiam operum. Rerum quidem ſicut cum aliquis, vel aufert vel reſtituit alteri ſuam rem; perſonarum autẽ ſicut cũ aliquis in ipſam perſonã hominis iniuriam facit puta percutiendo vel conuitiando. Operum autẽ ſicut cũ aliquis iuſte ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus ſi ergo accipiamus vt materiam vtriuſque iuſtitiæ, ea quorum operationes ſunt vſus, eadem eſt materia commutatiuæ & diſtributiuę iuſtitiæ. Nam & res diſtribui poſſunt à communi in ſingulos, & commutari de vno in alium. Et etiam eſt quædam diſtributio laborioſorum operum & recompenſatio; ſi autem accipiamus, vt materiam vtriuſque iuſtitiæ actiones ipſas principales, quibus vtimur perſonis, rebus, & operibus, ſic inuenitur vtrique alia materia. Nam diſtributiua iuſtitia eſt directiua diſtributionum; commutatiua vero, eſt directiua commutationum, & ſecundum hanc materiæ diuerſitatem, diuerſa habent oppoſita vitia. Nam iuſtitiæ diſtributiuæ opponitur tantum acceptio perſonarum 22 q. 63.
quæ toties reperitur quoties ille qui diſtribuit non 2.3.4.
conſiderat in eo cui confert proprietatem illam propter quam id quod ei confertur eſt ei debitum, ſed ſolum quod eſt iſte homo puta vel Martinus vel Paulus. Iuſtitię autem commutatiuæ plurima vitia opponuntur: quare alia conſiſtunt in facto, vt homicidium. mutilatio, incarceratio, verberatio, quæ fiunt ratione perſonæ: Ratione vero rerum, furtum, quod 22.2 q 64.
eſt cum quis rem alienam; rapina cum palam, eo- vſque ad 78
que inuito; fraus qua quis alteri iniuriam facit in commutationibus voluntariis; & vſura qua quis pro vſu pecuniæ aliquid accipit, cum tamen ipſius vſus in eius conſumptione ac diſtractione conſiſtat. Alia vero conſiſtunt in verbo, & ſunt duplicis generis: vel enim fiunt in iudicio, & huiuſmodi ſunt iniuſtitiæ iudicis, accuſatorum, rei, teſtium, aduocatorum: vel extra iudicium cuiuſmodi ſunt contumelia ſeu conuitium, quo aliquis id quod eſt contra honorem alicuius verbis deducit in notitiam aliorum, & hoc ipſo præſente: detractio qua idipſum fit, ſed ipſo abſente: ſuſurratio quæ quidem conuenit in materia & forma ſiue in modo loquendi cum detractione, ſed intendit potiſſimum amicitiam ſeparare; deriſio qua quis facit, vt alius erubeſcat, cum qua conuenit in fine ſubſannatio, differt autem in modo, quia irriſio fit ore, id eſt verbo: & cachinnis, ſubſannatio autem naſo rugato: & tandem maledictio qua optamus vel imprecamur alteri malum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum com- 22 q.58.1
mune ciuitatis, & bonum ſingulare vnius perſonæ ad 2.
non differunt ſolum ſecundum multum & paucum, ſed ſecundum formalem differentiam. Alia enim eſt ratio boni communis & boni ſingularis, ſicut alia eſt ratio totius & partis. Et ideo Phil. 1. Polit. dicit quod non bene dicunt qui dicunt ciuitatem & domum & alia huiuſmodi differre ſolum & multitudine & paucitate, & non ſpecie.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtitia legalis 22.1.c.ad 1.
ſufficienter quidem ordinat hominem in his quæ ſunt ad alterum, quantum ad commune bonum immediate, quantum autem ad bonum vnius ſingularis perſonæ, mediate, & ideo oportet, eſſe aliquam particularem iuſtitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius ſingularis perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod temperantia & 22.1.c.a.3.ad
fortitudo, ſunt in appetitu ſenſitiuo, id eſt in con- 2.
cupiſcibili & iraſcibili, huiuſmodi autem vires ſunt appetitiuæ quorundam bonorum particularium, ſicut & ſenſus eſt particulariũ cognoſcitiuus, ſed iuſtitia eſt ſicut in ſubiecto in appetitu intellectiuo qui poteſt eſſe vniuerſalis boni, cuius intellectus eſt apprehenſiuus & ideo iuſtitia magis poteſt eſſe virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Ad quartum dicendum, quod Epiikia adiungi- 1 d 3 q. 1. a
tur legali iuſtitiæ: & circa eadem eſt quamuis non 4. q. 3. ad 3.
ex eodem dirigit: quia legalis dirigit in ſcripto legis: ſed Epiikia ex intentione legiſlatoris: & quamuis ſit excellentior quam iuſtitia legalis, non tamen poteſt dici cardinalis: tum quia eſt ſupplementum legalis iuſtitiæ & etiam quodammodo pręſupponit illam; tum quia eſt idem omni virtuti aliqualiter ſicut legalis iuſtitia.

i.pol.l.3 & vit.22 q.58.2 ad 3. Ad quintum dicendum, quod domeſtica multitudo in Philoſopho in 1. Polit. diſtinguitur ſecundum tres coniugationes ſcilicet vxoris & viri, patris & filij Domini & ſerui, quarum perſonarum vna eſt quaſi aliquid alterius & ideo ad huiuſmodi perſonas, non eſt ſimpliciter iuſtitia, ſed quædam iuſtitiæ ſpecies, ſcilicet œconomica, vt dicitur 5 phyſ.

22.q.61.a.1. ad 2 Ad ſextum dicendum, quod ſicut pars & totum quodammodo ſunt idem, ita id quod eſt totius, quodammodo eſt partis, & ita cum ex bonis communibus aliquid in ſingulos diſtribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod ſuum eſt.

l.c. ad 3. Ad ſeptimum dicendum, quod actus diſtributionis qui eſt communium bonorum, pertinet ſolum ad præſidentem communibus bonis: ſed tamen iuſtitia diſtributiua, eſt etiam in ſubditis, quibus diſtribuitur inquantum ſcilicet ſunt contenti ſua diſtributione. Quamuis etiam diſtributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem ciuitati, ſed vni familiæ, quorum diſtributio fieri poteſt authoritate alicuius priuatæ perſonæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrum rectè aſsignentur virtutes iuſtitiæ annexæ.

3.d.33 q.1.a 4.q.1.arg.1. VIdetur quod non rectè aſſignentur virtutes iuſtitiæ annexæ, ſcilicet religio, pietas, obſeruantia veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas & amicitia, ſeu affabilitas, quia Philoſophus dicit 6 Ethic. quod ſerui ad Dominum non poteſt eſſe iuſtitia: Deus magis Dominus eſt, ergo cum religio, ſit hominis ad Deum, videtur quod non ſit virtus annexa iuſtitiæ.

ibid.arg.4. 22.q.80.a. vnic.arg.1. 2 Præterea vindicatio videtur pertinere ad vitium iræ quæ eſt appetitus vindictæ: ergo non debet poni virtus aut ſaltem ſi ſit virtus, videtur eſſe ſpecies iuſtitiæ commutatiuæ ſecundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, non ergo debet poni inter virtutes iuſtitiæ annexas.

ibid.arg.3. 3.d.33 .. q 3 arg.1.2 3.4. 3 Præterea à quibuſdam aliis ponuntur quinque partes iuſtitiæ, ſcilicet obedientia reſpectu ſuperioris, diſciplina reſpectu inferioris, æquitas reſpectu æqualium, fides & veritas reſpectu omnium, ergo inſufficienter ſunt enumeratæ virtutes iuſtitiæ annexæ.

22.l.c.arg 4 4 Præterea Andronicus Peripateticus ponit nouem partes iuſtitiæ annexas ſcilicet liberalitatem, benignitatem, vindicatiuam, eugnomoſynam, euſebiam, eucharistiam, ſanctitatem, bonam commutationem, legiſpoſitiuam. Ex quibus etiam Tullius manifeſte non ponit niſi vindicatiuam, ergo non bene enumeratæ ſunt iuſtitiæ partes annexæ.

22 l.c arg.2. 3 d.33 l.c. q. 2, arg. 1. 5 Præterea Macrobius ſuper ſomnium Scipionis ponit ſeptem, ſcilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem quarum plures à Tullio non enumerantur: ergo non bene enumeratæ ſunt partes annexæ iuſtitiæ.

22 q.109. a. 3 arg.3. 6 Præterea triplex diſtinguitur veritas, ſcilicet veritas vitæ, & veritas iuſtitiæ, & veritas doctrinæ: ſed nulla iſtarum eſt pars iuſtitiæ Nam veritas vitæ continet in ſe omnem virtutem, veritas autem iuſtitiæ, eſt idem iuſtitiæ; vnde non eſt pars eius: veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales, ergo veritas nullo modo eſt pars iuſtitiæ.

22 q.80 a. vni.arg.5. 7 Sed contra, Ariſtoteles 5. Ethicorum ponit Epiikian iuſtitiæ adiunctam, de qua in nulla præmiſſarum aſſignationum videtur mentio eſſe facta: ergo inſufficienter ſunt enumeratæ virtutes iuſtitiæ annexæ.

Reſpondeo dicendum, quod in virtutibus quæ adiunguntur alicui principali virtuti duo ſunt conſiderand. Primo quidem quod virtutes illę, in aliquo cum principali virtute conueniant: ſecundo quod in aliquo deficiant à perfecta ratione ipſius. Quia vero iuſtitia ad alterum eſt vt ex ſupra dictis patet: omnes virtutes quę ad alterum ſunt, poſſunt ratione conuenienti iuſtitię annecti. Ratio vero iuſtitię conſiſtit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur ſecundum æqualitatem, vt ex ſupra dictis patet. Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum exiſtens à ratione iuſtitiæ deficit, vno quidem modo inquantũ deficit à ratione ęqualis alio modo inquantũ deficit à ratione debiti: ſunt enim quędam virtutes quę debitum quidem alteri reddunt, ſed non poſſunt reddere ęquale. Et primo quidem quicquid ab homine Deo redditur debitum eſt; non tamen poteſt eſſe æquale, vt ſcilicet, tantum homo ei reddat quantum debet: & ſecundũ hoc adiungitur iuſtitiæ Religio quę dirigit hominem in cultu diuino: aliis pręferenda virtutibus moralibus quia magis de propinquo accedit ad Deum qui eſt finis omnium, vt ſupra dictum eſt. quæ autem ſunt fini propinquiora tanto ſunt meliora: habet autem Religio oppoſitum ſecundum exceſſum ſuperſtitionem, qui tamen exceſſus intelligitur in modo & circonſtãtiis: ſecundum defectum vero irreligioſitatem; quæ duo vitia rurſus in multa alia ſubdiuiduntur. Secundò parentibus non poteſt ſecundum ęqualitatem recompenſari quod eis debetur, vt patet per Philoſophum in 8. Eth & ſic adiungitur iuſtitiæ pietas qua parentibus, conſanguineis, & conciuibus debitum cultum reddimus Tertio nõ poteſt ſecundum ęquale præmium recõpenſari ab homine virtus, vt patet per Philoſophum 4. Eth. & ſic adiungitur obſeruantia qua cultus & honor exhibetur perſonis in dignitate conſtitutis, vnde ſub pietate quodammodo continetur & habet duas partes, ſcilicet duliam, qua honor ſuperioribus exhibetur; quod ſi fiat ob inſignem & excellentiſſimam eorum virtutem dicitur hyperdulia: & obedientiam qua eorum pręcepto tacito vel expreſſo obtemperatur. A ratione vero debiti iuſtitię defectus poteſt attendi, ſecundum quod eſt duplex debitum, ſcilicet morale & legale vnde & Philoſophus 5 Eth ſecundum hoc duplex iuſtum aſſignat. Debitum quidem legale eſt ad quod reddendum aliquis lege adſtringitur. Et tale debitum proprie attendit iuſtitia quę eſt principalis virtus. Debitum autem morale eſt quod aliquid debet ex honeſtate virtutis. Et quia debitum neceſſitatem importat. Ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim eſt ſic neceſſarium vt ſine eo honeſtas morum conſeruari non poſſit. Et hoc habet plus de ratione debiti, & poteſt hoc debitum attendi ex parte ipſius debentis, & ſic ad hoc debitum pertinet, quod homo talem ſe exhibeat alteri in verbis & in factis qualis eſt, & ideo adiungitur iuſtitiæ veritas, nõ ea qua aliquid denominatur verũ, ſed ea qua quis verũ dicit, ſecundũ quam dicitur verax, & eſt virtus qua exteriora noſtra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid ſicut ſignum ad ſignatum: & quidem ſecundum quod ordinat verba opponitur ei mẽdacium ſiue iocoſum, ſiue officioſũ, ſiue pernicioſum; inquantũ vero facta, opponitur ei ſimulatio, quę eſt quoddã mendaciũ in exterioribus factorũ ſignis conſiſtens. & hypocriſis qua homo ſe aliã perſonã ſimulat quãſit, vnde hęc ſimulatio quę iã

22 q80.a. vnic.c.

eſt, quamquam, non omnis ſimulatio ſit hypocriſis: ſecundum exceſſum vero quendam opponitur veritati iactantia qua quis plura de ſe dicit quam ſint: ironia vero qua minora de ſe præfert quam ſint: poteſt etiam debitum attendi ex parte eius cui debetur, prout ſcilicet aliquis recompenſat alicui ſecundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis & ſic ad-

22.q.106.a. 1.2.3.4.5.6.

iungitur iuſtitiæ gratia ſeu gratitudo qua benefactoribus beneficium recompenſamus, quæ quidem recompenſatio ſi fit in iuſtitia & vtili amicitia, ſecundum effectum magis quam ſecundum affectum eſt attendenda, in honeſta vero amicitia & gratia magis ſecundum affectum, ita tamen vt vel ſecundum effectum, vel ſecundum affectum beneficium benefactoris ſuperet. Quandoque autem in malis attenditur debitum ex parte eius cui debetur & ſic adiungitur iuſtitiæ vindicatio quæ eſt virtus

q.108.a.1.2. 3.4.

qua in vnoquoque perficitur naturalis inclinatio ad remouendum nocumenta, & per quam vis aut iniuria, aut omnino quicquid ignominioſum eſt aut defendendo aut vlciſcendo propulſatur. Aliud vero debitum eſt neceſſarium ſicut conferens ad maiorem honeſtatem, ſine quo tamen honeſtas conſeruari poteſt. Quod quidem debitum ſpecialiter attendunt duæ virtutes, quarum prima eſt liberalitas, quæ eſt virtus qua bene vtimur omnibus iis externis bonis quæ nobis ad noſtram ſubſtentationem conceſſa ſunt, vnde liberalitatis propria materia ſunt pecuniæ in quarum debito vſu conſiſtit actus liberalitatis, ac potiſſimum in expendendo illas cum oportet, quibus oportet & quomodo oportet. Ad liberalem enim non pertinet ſic diuitias emittere, vt non ſibi remaneat vnde ſuſtentetur, alioquin eſſet prodigalitas quæ opponitur liberalitati per exceſſum, ſicut auaritia eidem per defectum

22.a.114.

opponitur. Alia eſt affabilitas ſiue amicitia quæ dirigit hominem ad hoc quod conuenienter ordinetur ad alios homines in cōmuni conuerſatione, tam in factis quam in dictis, vt ſcilicet ad vnumquemque ſe habeat ſecundum quod decet: huic autem opponitur adulatio ſecundum exceſſum, qua quis in omnibus vult ad delectationem alteri loqui; quod tamen ſi faciat ſola intentione delectandi vocatur placidus ſecundum Philoſophum, ſi autem faciat hoc intentione alicuius lucri conſequendi, vocatur blanditor ſiue adulator; per defectum vero opponitur ei litigium quod eſt cum vnus alterius verbis contradicit: in qua quidem contradictione duo poſſunt attendi, quandoque enim contingit contradictio propter perſonam dicentis, cui contradicens conſentire recuſat propter defectum amoris animos vnientis, & hoc videtur ad diſcordiam pertinere charitati contrariam Quandoque vero contradictio oritur ratione perſonæ, quam aliquis contriſtare non veretur, & ſic fit litigium quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis conuiuere.

3.d.33.q.3.a. 4.q.in ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod religio non ſit pars ſubiectiua iuſtitiæ, non autem quod non ſit pars potentialis propinqua.

3.d.13.l.c. ad 4. & 22.q.80. a.vni.

Ad ſecundum dicendum, quod vindicare ex pœnæ deſiderio vitioſum eſt, ſed ex ſola iuſtitia & ſecundum ordinē iuris, iuſtitiæ eſt: quod quidem ſi fit authoritate publicæ poteſtatis, ſecundum ſententiam iudicis pertinet ad iuſtitiam commutatiuam, ſed vindicta quam quis facit proprio motu non tamen contra legem vel quam quis à iudice requirit, pertinet ad virtutem iuſtitiæ adiunctam.

a.1.l.c ad 4. 3.d.33.q.3.a 4.q.2 ad 2,

Ad tertium dicendum, quod obedientia includitur in obſeruantia, vt dictum eſt, nam præcellentibus perſonis debentur & reuerentia honoris & obedientia; fides autem per quam fiunt dicta includitur in veritate quātum ad obſeruantiam, promiſſorū veritas autem in ſe plus habet, vt dictum eſt: diſciplina autem non debetur ex debito neceſſitatis, quia inferiori non eſt aliquis obligatus inquantum eſt inferior, poteſt tamen aliquis ſuperiori obligari, vt inferioribus prouideat; poteſt autem contineri ſub humanitate quam Macrobius ponit æquitas vero ſub Epieikia vel amicitia, de quibus dictum eſt. in c. & art. præced.

22.1.c.ad 4 & 3.d.33.a. 3.& 4.

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem iuſtitiam quædam autem ad legalem, ad particularem quidem bona commutatio, de qua dicit quod eſt habitus in commutationibus æqualitatem cuſtodiens; ad legalem autem iuſtitiam quantum ad ea quæ communiter ſunt obſeruanda ponitur legiſpoſitiua, quæ vt ipſe dicit, eſt ſcientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum, quantum vero ad ea, quę quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur eugnomoſyna quaſi bona gnome, quæ eſt in talibus directiua, vt dictum eſt, & ideo dicit de ea quo eſt voluntaria iuſtificatio, quia ſcilicet ex proprio arbitrio id quod iuſtum eſt homo ſecundum eam ſeruat, non ſecundum legem ſcriptam attribuuntur autem hæc duo prudentiæ ſecundum directionem, iuſtitiæ vero ſecundum executionem, Euſebia vero dicitur quaſi bonus cultus, vnde eſt idem quod religio, ideo de ea dicit, quod eſt ſcientia Dei famulatus. & loquitur ſecundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes eſſe ſcientias, & ad idem reducitur ſanctitas Eucharistia autem eſt idem quod bona gratia, benignitas autem videtur eſſe idem cum affectu quem ponit Macrobius, vnde & Iſidorus dicit in libro Etymol. quod benignus eſt vir ſponte ad benefaciendum paratus & dulcis ad eloquium, & ipſe Andronicus dicit quod benignitas eſt habitus voluntarie benefactiuus: liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere. in art. præc. 3.d.33.l.c.q. 2 ad 2.& 3.

22.1.c.ad 2. 3.d.33.c.q.3. q.4.

Ad quintum dicendum, quod Macrobius videtur attendiſſe ad duas partes integrales iuſtitiæ ſcilicet declinare à malo, ad quod pertinet innocentia & facere bonum, ad quod pertinent ſex alia, quorum duo videntur pertinere ad æquales, ſcilicet amicitia in exteriori conuictu, & concordia interius: duo vero pertinent ad ſuperiores, ſcilicet, pietas ad parentes, & religio ad Deum: duo vero ad inferiores, ſcilicet affectus inquantum placent bona eorum & humanitas per quam ſubuenitur eorum defectibus. Dicit enim Iſid. in lib. Etymol quod humanus dicitur aliquis, quia habeat circa hominem amorem & miſerationis affectum: Vnde humanitas dicta eſt qua nos inuicem tuemur & ſecundum hoc amicitia ſumitur prout ordinat exteriorem conuictum ſicut de ea Philoſophus tractat in 4. Eth. poteſt etiam amicitia ſumi ſecundū quod proprie reſpicit affectū prout determinatur à Philoſopho in 8. Eth. & ſic ad amicitiam pertinēt tria ſcilicet beneuolentia, quæ hic dicitur affectus, & concordia, & beneficentia quæ hic vocatur humanitas, hæc autem Tullius prętermiſit quia parum habent de ratione debiti. vt dictū eſt. 4.Eth c.6.

22.q.109.a. 2.ad 3.a.3. ad 3.

Ad ſextum dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, quia veritas vitę eſt veritas ſecundum quam aliquid eſt verum. Dicitur autem vita vera, ſicut & quęlibet alia res ex hoc quod attingit ſuam regulam & menſuram, ſcilicet diuinam legem per cuius conformitatem rectitudinem habet, & talis veritas communis eſt ad quālibet virtutem, veritas autem iuſtitiæ dicitur dupliciter, vno modo ſecundum quod ipſa iuſtitia eſt rectitudo quædam regulata ſecundum regulam diuinæ legis, &

ſecundum hoc differt veritas iuſtitię à veritate vitę, quia veritas vitæ eſt ſecundum quam aliquis viuit in ſeipſo: veritas autem iuſtitiæ eſt ſecundum quam aliquis rectitudinem legis, in iudicijs quæ ſunt ad alterum ſeruat, & ſecundum hoc veritas iuſtitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, ſicut nec veritas vitæ, alio modo poteſt intelligi veritas iuſtitiæ, ſecundum quod aliquis ex iuſtitia veritatem manifeſtat, & hæc veritas eſt quidam particularis actus iuſtitiæ, & non pertinet directe ad hanc veritatem de qua nunc loquimur, quia ſcilicet in hac manifeſtatione veritatis, principaliter homo, intendit ius ſuum alteri reddere, veritas autem doctrinæ conſiſtit in quadam manifeſtatione eorũ de quibus eſt ſcientia, vnde nec iſta veritas, pertinet ad hanc virtutẽ, ſed ſolum veritas qua aliquis in vita & ſermone talem demonſtrat qualis eſt, & non alia quam circa ipſum, ſicut, nec maiora nec minora.

Ad ſeptimum dicendum, quod Epijkia non adiungitur iuſtitiæ particulari, ſed legali, & videtur eſſe idem cum ea quæ dicta eſt eugnomoſyna.

ARTICVLVS V.

Vtrum aliquis pati poſſit iniuſtum volens.

q.59 a.3. VIdetur quod aliquis pati poſſit iniuſtum volens, quod enim volens operatur id quod ſcit ſibi eſſe nociuũ, volens nocet ſibi; ſed ipſi incõtinens volens operatur id quod ſcit ſibi eſſe nociuum, ergo aliquis volens pati poteſt nociuum: ſicut autem ſe habet facere iniuſtum, ita ſe habet pati iniuſtum: at facere iniuſtum nihil eſt aliud quam volens facere, id quod eſt nociuum alteri, ergo pati iniuſtum nihil eſt aliud quam volens pati id quod ſibi eſt nociuum; ſi ergo poteſt aliquis volens pati quod eſt ſibi nociuum, poteſt volens pati iniuſtum.

2 Præterea nullus ſecundum legem ciuilem punitur niſi propter hoc quod fecit aliquam iniuſtitiam, ſed illi qui interimunt ſeipſos puniuntur ſecundum leges ciuitatum, in hoc quod priuabantur antiquitus honore ſepulturæ, vt patet per Philoſophum in 5. eth. ergo poteſt aliquis facere ſibi ipſi iniuſtum, & ita contingit quod aliquis patitur iniuſtum volens.

5 3. 3 Præterea nullus facit iniuſtum niſi alicui patienti iniuſtum, ſed contingit quod aliquis faciat iniuſtum alicui hoc volentis, puta ſi vendat ei rem carius quam valeat, ergo contingit, aliquem volentem aliquid iniuſtum pati.

g. ſed cc. Sed contra eſt quod iniuſtum pati eſt oppoſitum ei quod eſt iniuſtum facere, ſed nullus facit iniuſtum niſi volens, ergo per oppoſitum nullus patitur iniuſtum niſi nolens.

l.c. Reſpondeo dicendum, quod actio de ſui ratione procedit ab agente, paſſio autem ſecundum propriam rationẽ eſt ab alio: vnde non poteſt eſſe idem ſecundum idem agens & patiens vt dicitur in 8 phyſ. principium autem proprium agendi in hominibus eſt voluntas, & ideo illud proprie & per ſe homo facit quod volens facit, & è contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem patitur, quia inquantum eſt volens, principium eſt ex ſeipſo, & ideo inquantum eſt eiuſmodi magis eſt agens quam patiens: dicendum eſt ergo quod iniuſtum per ſe & formaliter loquendo nullus poteſt facere niſi volens, nec pati niſi nolens: per accidens autem & quaſi materialiter loquendo poteſt aliquis id quod eſt de ſe iniuſtum vel facere nolens, ſicut cum quis præter intentionem operatur, vel pati volens, ſicut cum aliquis plus alteri dat ſua voluntate quam debeat.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus vult completa voluntate pati iniuſtum; neque etiam incontinens, ſed incontinens operatur ſibi nociua præter voluntatem, habet enim per ſe voluntatem boni, ſed per concupiſcentiam trahitur ad malum, & hoc probat Philoſ. per hoc quod cum voluntas appetentis ſit boni, nullus vult id quod non exiſtimat eſſe bonum: incontinens autem extra paſſionem exiſtens non reputat bonum illud quod facit: vnde abſolute non vult illud, ſed tamen operatur illud, quod exiſtimat non oportere operari, propter concupiſcentiam quæ eſt in appetitu ſenſitiuo; voluntas autem eſt in ratione: ad illud vero quod, dicitur quod iniuſtum pati ſequitur iniuſtum facere: dicitur quod definitio ſimpliciter poſita eius quod eſt iniuſtum facere non eſt recta, ſed debet apponi vt dicatur, quod iniuſtum facere eſt aliquem ſcientem circunſtantias nocere alicui præter ipſius voluntatem: & ſecundum hoc ſequitur quod licet aliquis volens lædatur & patiatur per accidens ea quæ ſunt iniuſta, tamen nullus volens patitur iniuſtum per ſe loquendo, ex quo per ſe iniuſtum facere eſt inferre nocumentum alicui præter eius voluntatem. 4.eth.l.15.

Ad ſecundum dicendum quod aliqua perſona ſingularis poteſt dupliciter conſiderari, vno modo ſecundum ſe & hic ſi ſibi aliquod nocumentũ inferat poteſt quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ, non tamen rationem iniuſtitiæ, quia ſicut iuſtitia ſemper eſt ad alterum, ita etiam iniuſtitia. Alio modo poteſt conſiderari aliquis nempe inquantum eſt aliquid ciuitatis, ſcilicet pars, vel inquantum eſt aliquid Dei, ſcilicet creatura & imago & ſic qui ſeipſum occidit, iniuriam quidem non ſibi facit, ſed ciuitati & Deo, & ideo punitur tam ſecundum legem diuinam quam legem humanam. 12 ad 2.

Ad tertium dicendum, quod paſſio eſt effectus actionis exterioris, in hoc autem quod eſt facere & pati iniuſtum id quod materialiter eſt attenditur ſecundum id quod exterius agitur, prout in ſe conſideratur, vt dictum eſt: id autem quod eſt ibi formale & per ſe attenditur ſecundum voluntatem agentis & patientis, vt ex dictis patet; dicendum eſt ergo quod aliquem facere iniuſtum, & alium pati iniuſtũ materialiter loquendo ſemper ſe comitantur, ſed ſi formaliter loquamur, facere aliquis poteſt iniuſtũ, intendẽs iniuſtum facere, & tamen alius non patitur iniuſtum quia volens patietur: & è conuerſo poteſt aliquis pati iniuſtum ſi nolens id quod eſt iniuſtum patiatur, & tamen ille qui hoc facit ignorans non facit iniuſtum formaliter, ſed materialiter. 2 ad3.

QVÆSTIO XXI.

De fortitudine.

Deinde conſiderandum eſt de fortitudine.

CIRCA QVAM QVÆRVNTVR DVO.

1 *Vtrum recte definiatur fortitudo, virtus iraſcibilis non facile &c.*
2 *Vtrum recte enumerentur partes fortitudinis.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum recte definiatur fortitudo virtus iraſcibilis non facile &c.

22.q.123.a.1 arg.3. VIdetur quod non recte definiatur fortitudo ab Andronico virtus iraſcibilis non facile obſtupefactibilis à timoribus qui ſunt circa mortē; virtus enim maxime conſiſtit in anima, ſed fortitudo videtur conſiſtere in corpore vel ſaltem corporis complexionem ſequi, ergo male fortitudo definitur virtus iraſcibilis.

3.eth l 18. 2 Præterea dicit Philoſophus in 1. & 2. eth. quod operationes virtutum ſunt delectabiles, ſed operatio fortitudinis non eſt delectabilis, dicit enim idem Philoſ. in 3. eth. quod fortis in ſuo actu nihil delectabile videtur habere, ergo fortitudo non eſt virtus.

22 1 c.a.2. arg 3. 3 Præterea nomen fortitudinis à firmitate ſumptum eſſe videtur, ſed firmiter ſe habere pertinet ad omnem virtutem, vt dicitur in 2. eth ergo videtur quod fortitudo potius eſt generalis virtus ac proinde non bene definitur tanquam virtus ſpecialis.

1.c.a.10.arg.3 4 Præterea ſicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter triſtitiam vel concupiſcentiam, ſed fortitudo ad actum ſuum neque triſtitiam neque concupiſcentiam aſſumit, ergo pari ratione non debet aſſumere iram, ergo male definitur virtus iraſcibilis &c.

3.d 33 q 2 a. 2.q.2.arg.1. 5 Præterea materia virtutis ſaluatur in omnibus quæ ex materia vel circa materiã fiunt: ſed fortitudo eſt quietans à paſſionibus: ergo paſſiones non ſunt materia eius, ergo male definitur, non facile obſtupefactibilis à timoribus.

3.eth.lec 14 22.q.123.a. 5.c 6 Præterea fortitudo eſt medietas circa timores & audacias, vt dicit Philoſophus, ergo male definitur non faile obſtupefactibilis à timoribus.

22 q 123 a.4 arg 2. 7 Præterea oportet omnes paſſiones animæ per aliquam virtutum ad medium reduci, ſed non eſt dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores, ergo fortitudo non ſolum eſt circa timores mortis, ſed etiam circa alios timores.

1.c.arg 3. 8 Præterea nulla virtus eſt in extremis, ſed timor mortis eſt in extremis quia eſt maximus timorum, vt dicitur in tertio eth. ergo fortitudo non eſt circa timores mortis.

3 eth. lec. 4. 9 Præterea Philoſophus dicit in 3. eth. quod fortitudo maxime eſt circa quæcũque quæ inferũt mortē repentina exiſtentia, ſed non omnia pericula mortis ſunt repentina, ergo fortitudo non eſt ſimpliciter circa timores mortis.

3.eth.l.14. & 15. Sed contra eſt autoritas Philoſophi dicentis fortitudinem eſſe medietatem circa timores & audacias: & paulo poſt eam eſſe maxime circa terribiliſſimum ſcilicet mortem.

22 q.121.q.a 11.3 c.& ſeq 3 d 13.q.1 a. 2.q 3 c.& q.vnic. de virt. card. a. 1.c.2.eth l. 14.15 16.17. & 18. Reſpondeo dicendum; quod ad virtutem humanam pertinet vt bonum faciat hominem & opus eius ſecundum rationem, quod quidē tripliciter contingit: vno modo ſecundum quod ipſa ratio rectificatur quod fit per virtutes intellectuales: alio modo ſecundum quod ipſa rectitudo rationis in rebus humanis inſtituitur, quod pertinet ad iuſtitiam: tertio modo ſecundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendæ dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis ſequatur, vno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili, ad aliquid aliud quã rectitudo requirat, & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ, vt dicetur infra, alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod eſt ſecundum rationem propter aliquod difficile quod incumbit, & ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua ſcilicet huiuſmodi difficultatibus reſiſtat: ſicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia ſuperat & repellit. Quod 22.1.c.2.6 autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat receſſum quandã à malo difficultatem habente, vt dictum eſt: & ideo fortitudo principaliter eſt circa timores difficilium rerum quæ retrahere poſſunt voluntatem à ſequela rationis: oportet autem huiuſmodi rerum difficilium impulſum non ſolum firmiter ſuſtinere cohibendo timorem, ſed etiam moderate aggredi, quando ſcilicet oportet ea exterminare, ad ſecuritatem in poſterum habendam, quod pertinet ad rationem audaciæ: fortitudo tamen eſt magis circa timores reprimēdos quam circa audacias moderandas, difficilius 22.1.c.2.6.c. & ad 1. enim eſt timorem reprimere quã audaciam moderari, eo quod ipſum periculum quod eſt obiectum audaciæ & timoris, de ſe confert aliquid ad repreſſionem audaciæ: ſed operatur ad augmentũ timoris: aggredi autem pertinet ad fortitudinem ſecundum quod moderatur audaciã, ſed ſuſtinere ſequitur repreſſionē timoris, & ideo principalis act⁹ fortitudinis eſt ſuſtinere id eſt immobiliter ſiſtere in periculis quã aggredi. Oportet autē bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum; quia nullum bonum corporale æquiualet bono rationis, & ideo oportet, quod fortitudo dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui ſtat firmus contra maiora, conſequens eſt quod ſtet firmus contra minora, ſed non conuertitur: & hoc etiam ad rationem virtutis pertinet vt reſpiciat vltimum: maxime autem terribile, inter omnia comporalia mala eſt mors, quæ tollit omnia corporalia bona, & ideo virtus fortitudinis eſt circa timores periculorũ mortis, vnde patet quod fortitudo bene definitur ab Andronico virtus iraſcibilis id eſt in iraſcibili exiſtens, non facile obſtupefactibilis à timoribus qui ſunt circa mortem.

22.q 123. 1.ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod ad ſimilitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ quæ ponitur virtus, vt dictum eſt, nec tamen eſt contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem.

1.c.a.8 c.a Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt delectatio, vna quidem corporalis quæ conſequitur actum corporalem; alia autem animalis quæ conſequitur apprehenſionem animæ: & hæc proprie conſequitur opera virtutum, quia in eis conſideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis eſt ſuſtinere aliqua triſtia, ſecundum apprehenſionem animæ, puta quod homo amittat corporalem vitam quam virtuoſus amat non ſolum inquantum eſt quoddam naturale, ſed etiam inquantũ neceſſaria eſt ad opera virtutum, & quæ ad ea pertinent: & iterum ſuſtinere aliqua doloroſa ſecundum tactum corporis, puta vulnera, vel flagella & ideo fortis, ex vna parte habet vnde delectatur, ſcilicet ſecundũ delectationem animalem, ſcilicet de ipſo actu virtutis & de fine eius ex alia vero parte, habet vnde doleat, & animaliter dum conſiderat amiſſionem propriæ vitæ, & corporaliter: ſenſibilis autem dolor corporis facit non ſentiri animalem delectationem virtutis: facit tamen virtus fortitudinis vt ratio non abſorbeatur à corporalibus doloribus; triſtitiam autem animalem ſuperat delectatio virtutis, in quãtum homo propter bonũ virtutis corporali vitæ,

& quibuſcunque ad eam pertinentibus, & ideo Phi-
3 eth.l.18. loſophus dicit in 3. eth quod à forti non requiritur vt delectetur quaſi delectationem ſentiens, ſed ſufficit quod non triſtetur.

22.q.123.a.3.c.& ad 3. Ad tertium dicendum, quod nomen fortitudinis dupliciter poteſt accipi, vno modo ſecundum, quod abſolute importat quandam animi firmitatem & ſecundum hoc eſt generalis virtus vel potius conditio cuiuſlibet virtutis. Alio modo poteſt accipi fortitudo, ſecundũ quod importat firmitatẽ tantum in ſuſtinẽdis & repellẽdis his in quibus maxime difficile eſt firmitatem habere, ſcilicet in aliquibus periculis grauibus, & ſic fortitudo ponitur ſpecialis virtus, vt pote materiam habens determinatam; obiectio autem procedit de fortitudine primo modo dicta.

.c.a.10 ad 3. Ad quartum dicendum, quod cum fortitudo ſicut dictum eſt, habeat duos actus, ſcilicet ſuſtinere & aggredi: non aſſumit iram ad actum ſuſtinendi, quia hunc actum, ſola ratio per ſe fecit: ſed ad actum aggrediendi ad quam magis aſſumit iram quam alias paſſiones: quia ad iram pertinet inſilire in rem contriſtãtem, & ſic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Triſtititia autem ſecundum propriam rationem ſuccumbit nociuo, ſed per accidens coad iuuat ad aggrediendum vel inquantum triſtitia eſt cauſa iræ: vel inquantum aliquis exponit ſe periculo vt triſtitiam fugiat: ſimiliter & concupiſcentia, ſecundũ propriam rationem tendit in bonũ delectabile: cui per ſe repugnat aggreſſio periculorum, ſed per accidens quandoque coadiuuat ad aggrediendũ inquantum ſcilicet aliquis vult potius in pericula incurrere quam delectabili carere.

3 d.33.q.2.a.1 q.2.ad 1. Ad quintum dicendum quod virtutes, non omnino extinguunt paſſiones, ſed moderantur eas, vnde Philoſophus dicit in 2. eth. quod quidam diffiniunt virtutes impaſſibilitates & quietes, non autem bene: ſicut ex ſupra dictis manifeſtum eſt.

11 l.c.a.3. c. Ad ſextum patet ſolutio ex dictis: fortitudo enim eſt circa timores & audacias quaſi cohibitiua timorum & audaciarum moderatiua, ſed principaliter eſt circa timores quos facit ſuſtinere, vnde potiſſimum definitur in ordine ad hunc actum qui eſt
ibid.a.6.c.& ad 1. ſuſtinere.

.c.a 4. ad 2. Ad ſeptimum dicendũ, quod quia timor ex amore naſcitur: quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, conſequens eſt vt moderetur contrariorum malorum timorem, ſicut liberalitas quæ moderatur amorem pecuniarum, per conſequens etiam moderatur timorem amiſſionis earum: ſed amare propriam vitam eſt naturale, & ideo oportuit eſſe ſpecialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

ibid. ad 3. Ad octauum dicendum, quod extremum in virtutibus, attenditur ſecundum exceſſum rationis rectæ, & ideo ſi aliquis maxima pericula ſubeat, ſecundum rationem, non eſt virtuti contrarium.

l.c.a.9.c. Ad nonum dicendum quod in operatione fortitudinis duo ſunt cõſideranda, vnum quidem quantum ad electionem ipſius, & ſic fortitudo non eſt circa repentina, eligit enim fortis præmeditari pericula quæ poſſunt euenire vt eis reſiſtere poſſit, aut facilius ea ferre. Aliud vero conſiderandum eſt in operatione fortitudinis quantum ad manifeſtationem virtutis habitus, & ſic fortitudo maxime eſt circa repentina, quia ſecundum Philoſophum in 3. eth.
3 eth.l.18. in repentinis periculis maxime manifeſtatur fortitudinis habitus: habitus enim agit in modum naturæ vnde quod aliquis abſque præmeditatione facit ea quæ ſunt virtutis, cum neceſſitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifeſtat quod ſit fortitudo habitualis in anima confirmata.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter aſſignentur partes fortitudinis.

Videtur quod non recte aſſignentur partes fortitudinis magnanimitas, magnificentia, patiẽtia & perſeuerãtia: magnanimitas enim eſt circa magnos honores quæ inter bona computantur, vt dicitur in 4. eth. fortitudo autem eſt circa audacias & timores: ergo magnanimitas non eſt fortitudinis pars cum ſit circa oppoſitam materiam. 3.d.33.q.3.a.3.q.1.arg p.

2 Præterea cuiuſlibet virtutis proprietates ſunt laudabiles; ſed magnanimitatis quædam proprietates ſunt primo indifferentes, vt cum dicit Philoſ. 4. eth. c.3. quod motus lentus magnanimi videtur, vox grauis, & locutio ſtabilis. 2. vituperabiles primo quidem quia non eſt memor beneficiorum 2. quia eſt orioſus & tardus 3. quia vtitur ironia ad multos. 4. quia non poteſt aliis conuiuere. 5. quia poſſidet magis infructuoſa quam fructuoſa, ergo magnanimitas non eſt virtus, & proinde non eſt pars fortitudinis. 22.q.129.a.3 arg 3.4 5. 4. eth.l.10.

3 Præterea magnificentia videtur ad liberalitatem pertinere, quia vtraque eſt circa pecunias & neceſſe eſt magnificum liberalem eſſe, vt Philoſ. dicit in 4 eth ſed liberalitas eſt pars iuſtitiæ, vt ſupra habitum eſt, ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis. 22.q.128.a. vnic arg p. 3.d q.p.arg. p.

4 Præterea patientia importat difficilium perpeſſionem, ſed hoc pertinet ad fortitudinem ergo non debet poni pars eius. 22.arg.4.3 d.33.arg 3.

5 Præterea ad perſeuerantiam pertinere videtur immobiliter operari ſed hoc in omni virtute requiritur, vt dicit Philoſ. in 2. eth. ergo perſeuerantia non debet poni pars fortitudinis. 3.d.33 arg.4 22.arg 5.

6 Sed contra Macrobius ponit ſeptem partes fortitudinis, magnanimitatem, fiduciam, ſecuritatem, magnificentiam, conſtantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit ſeptem virtutes annexas fortitudini quæ ſunt Epiychia, magnanimitas, vitilitas, perſeuerantia, magnificentia, Andragathia: ergo videtur quod inſufficienter enumeratæ ſint partes fortitudinis. 22.arg. 6. 3.d 33.q.3 a 3.q 1.arg 1.

7 Præterea Ariſt. in 3. eth. ponit 5. partes fortitudinis quarum 1. eſt politica quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis vel pœnæ, ſecunda eſt militaris quæ fortiter operatur propter artem & experientiam rei bellicæ: tertia eſt quæ fortiter operatur ex paſſione præcipue iræ: quarta eſt quæ fortiter operatur propter conſuetudinem patriæ: quinta eſt quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum; has autem fortitudinis partes prædicta enumeratio non continet, ergo inſufficienter enumeratæ ſunt partes fortitudinis. 3.eth l.16.& 17. 22 arg.7. 3 d.q 4.arg. p.2.3.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, alicuius virtutis partes poſſunt eſſe triplices, ſcilicet ſubiectiuæ, integrales, & potentiales: fortitudinis autem ſecundum quod eſt ſpecialis virtus non poſſunt aſſignari partes ſubiectiuæ, eo quod non diuiditur in multas virtutes ſpecie differentes, quia eſt circa materiam valde ſpecialem: aſſignantur autem ei partes quaſi integrales & potẽtiales: integrales quidem ſecundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis: potẽtiales autem ſecundũ quod ea quæ fortitudo obſeruat circa difficillima, ſcilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes obſeruant circa quaſdam alias materias minus difficiles quæ quidẽ virtutes, adiunguntur fortitudini ſicut ſecundariæ principali: Eſt autem ſicut ſupradictum eſt, duplex 22.a.q.128 ad 1.8.3.d. 33.loc.cit.4. eth.l.1.2.& ſeq.

fortitudinis actus, ſcilicet aggredi & ſuſtinere: ad actum autē aggrediendi duo requiruntur: quorum primum pertinet ad animi præparationem vt ſcilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendū, & quantum ad hoc ponitur animi ſidentia ſeu fiducia. Secundum pertinet ad operis executionem, ne ſcilicet aliquis deficiat in executione illorū quæ fiducialiter inchoauit & quantū ad hoc ponitur magnificentia. Hæc ergo duo ſi coarctentur ad propriā materiā fortitudinis ſcilicet ad pericula mortis, erūt quaſi partes integrales ipſius ſecundum quod vnus ex eius actibus eſt aggredi, & ſine his fortitudo eſſe non poteſt: ſi autem referantur ad aliquas alias materias in quibus eſt minus difficultatis, ſic conſtituentur duæ virtutes diſtinctæ à fortitudine ſecundum ſpeciem ſuam, & tamen adiungentur ei ſicut ſecundarium principali quarum prima eſt magnanimitas quæ quidem de ſui ratione eſt circa magnos honores inquantum habent rationem alicuius ardui: circa mediocres enim honores eſt aliqua alia virtus innominata, quæ tamen nominatur ex ſuis extremis, quæ ſunt Philotimia, id eſt amor honoris, & Aphilotimia id eſt ſine amore honoris, & hæc virtus non poteſt pertinere ad fortitudinem, quia mediocres honores non habent rationē ardui: magnanimus autem intendit magnos honores ſicut quibus eſt dignus, vel etiam ſicut minores his quibus eſt dignus: quia ſcilicet virtus ſufficienter non poteſt honorari ab homine, cui honor debetur à Deo: & ideo non extollitur ex magnis honoribus quia non reputat eos ſupra ſe: ſed magis eos contemnit, & ſimiliter dehonorationibus non frangitur, ſed eas contemnit vt pote quas reputat ſibi indigne afferri, & ſic magnanimus non habet exceſſum ſecundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum; ſed conſtituitur in medio ſecundum proportionem ad propriam facultatem quam ſi excedit tendēdo in maiora quā ſibi conueniant præſumptio eſt, ſi vero non tendit eo ordine quo debet, puta non propter finem quem debet, aut non ad eum honorem quem meretur, ambitio eſt, vel inanis gloria quæ reſpectu gloriæ id ipſum eſt, quod ambitio reſpectu honoris: ſi vero deficiat ab hoc quod tendat ad honorem vel gloriam tantam quantam poteſt conſequi, puſillanimitas eſt oppoſita magnanimitati per defectum, cum homo non ſecundum ſuam facultatem res honore dignas proſequitur. Secunda virtus quæ adiungitur fortitudini dicitur magnificentia quæ quidem ſi ſumatur ab eo quod eſt facere magnum ſecundum quod facere communiter ſumitur, ſic non eſt ſpecialis virtus: ſi vero ſumatur ſecundum quod factionem alicuius magni importat prout factio proprie dicitur, ſic eſt ſpecialis virtus, cuius propria materia ſunt magni ſumptus quibus magnificus vtitur ad opus magnum faciendum, & ipſa pecunia qua vtitur ad magnos ſumptus faciendos prout hæc rationem ardui habent & difficultates habent propter diſpendium, quod tamen ſi fiat per exceſſum, vt ſcilicet plus expendat quam ſit operi proportionatum, eſt vitium quod græce quidem dicitur banauſia à furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui eſt in furno omnia conſumit: vel dicitur Apyrocalia id eſt ſine bono igne, quia admodum ignis omnia conſumit non propter bonum; vnde latinè hoc vitium poteſt nominari conſumptio, cuius oppoſitum, eſt paruificentia, quæ deficit à proportione quæ debet eſſe ſecundum rationem inter ſumptus & opus.

Ad alium autem actum fortitudinis qui eſt ſuſtinere, duo requiruntur, quorum primum eſt ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per triſtitiam & decidat à ſua magnitudine, & quantum ad hoc ponitur patientia, qua bonum rationis conſeruatur contra triſtitiam ne ſcilicet ratio ei ſuccumbat, ſeu longanimitas, quamquam longanimitas maiorem conuenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia. Sicut enim illa eſt per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam hæc eſt per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum diſtat: Aliud autem quod requiritur ad actum fortitudinis, qui eſt ſuſtinere, eſt vt ex diuturna difficilium paſſione non fatigetur vſque ad hoc quod deſiſtat & quantum ad hoc ponitur perſeuerantia ad quam pertinet in difficilibus virtuoſis operibus difficultatem ſuſtinere prout neceſſe eſt; quod pertinet etiam ad conſtantiam, ſecundum hoc quod eſt firmiter perſiſtere in aliquo bono. differt tamen conſtantia à perſeuerantia in hoc quod virtus conſtantiæ proprie facit firmiter perſiſtere in bono contra difficultatem quæ prouenit ex quibuſcumque exterioribus impedimentis: perſeuerantia vero facit firmiter perſiſtere hominem in bono contra difficultatem quæ prouenit ex ipſa diuturnitate actus; quod tamen ſi fiat per exceſſum & inordinate, pertinacia eſt vel peruicacia, ſecundum quam dicuntur. homines, peruicaces vel ſecundum Philoſ. in 2. eth. iſchyrognomones id eſt fortis ſententiæ vel idiognomones, id eſt propriæ ſententiæ, quia ſcilicet perſeuerant in propria ſententia, plus quam oportet; ſicut mollities quæ per defectum perſeuerantiæ opponitur, eſt qua homo recedit à bono propter triſtitias cauſatas ex defectu delectationum, quod eſt quaſi cedere debili mouenti: non enim iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam & parietes cedunt machinæ impellenti, & ideo non reputatur aliquis mollis, ſi cedit aliquibus grauiter impellentibus, vnde Philoſ. dicit in 7. eth. quod ſi quis à fortibus & ſuperexcellētibus delectationibus vel triſtitijs vincitur, non eſt admirabile, ſed condonabile ſi contra tendat; hæc autem duo ſcilicet patientia & perſeuerantia, ſi coarctentur ad propriam materiam fortitudinis erunt partes quaſi integrales ipſius, ſi vero ad quaſcumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitune diſtinctæ, vt dictum eſt, & tamen ei adiungentur ſicut ſecundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum, quod magnani- 3.d 33. q 3.a 2.
mitas quamuis non conueniat in materia, conuenit 3.q.3.ad 1.
tamen in modo, vt dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod conditiones quæ 22.q.129.a.3.
afferuntur magnanimi ſunt ſuper execedenter lauda- ad 3.4.& 5.
biles, quod enim primo dicitur de motibus corporis ſciendum eſt quod corporales motus diuerſificantur ſecundum diuerſas animæ apprehenſiones & affectiones, & ſecundum hoc contingit quod ad magnanimitatem conſequūtur quædam accidentia determinata circa motus corporales, velocitas enim motus prouenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere feſtinat, ſed magnanimus intendit ſolum ad magna quæ pauca ſunt, quæ etiam indigent magna attentione, & ideo habet motum tardum: ſimiliter etiam acuitas vocis & velocitas præcipue competit ijs qui de quibuſlibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos qui non intromittunt ſe niſi de magnis, & ſicut prædictæ diſpoſitiones corporalium motuum conueniunt magnanimis ſecundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui ſunt naturaliter diſpoſiti ad magnanimitatem tales conditiones naturaliter inueniūtur. Quod
autē in ſequentibus conditionibus quæ numerantur 4 eth l.10.
vt vituperabiles, dicitur primo, quod magnanimus non

non habet in memoria à quibus recipir beneficia, intelligendum eſt quantum ad hoc quod non eſt ſibi delectabile quod beneficia ab aliquibus recipiat, quin illis maiora recompenſet quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult ſuperexcellere ſicut & in actibus aliarum virtutum; vnde dicir Philoſoph. de ipſo quod eſt retributiuus plurimum, à nullo autem, aut vix petit cum tamen beneficium prompte miniſtret: ſimiliter etiam ſecundo dicitur quod eſt otioſus & tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ ſibi conueniunt, ſed quia non ingerit ſe quibuſcumque operibus ſed ſolum magnis, qualia decent eum: dicitur etiam tertio quod vtitur ironia, non ſecundum quod opponitur veritati, vt ſcilicet dicat de ſe aliqua vilia quæ non ſunt, vel neget aliqua magna quæ ſunt; ſed quia non totam magnitudinem ſuam monſtrat, maximè quantum ad interiorem magnitudinem quia ſicut etiam Philoſoph. dicit ad magnanimum pertinet magnum eſſe ad eos, qui in dignitate & bonis fortunæ ſunt, ad medios autem moderatum: quarto etiam dicitur quod ad alios non poteſt conuiuere, ſcilicet familiariter niſi ad amicos quia omnino vitat adulationem, ſeu ſimulationem: vnde dicit Philoſoph. quod non eſt admiratiuus nec humaniloquus, id eſt, qui loquatur de rebus humanis in particulari ſed tota eius intentio eſt circa communia, & diuina; vnde nec de ſeipſo multum loquitur, nec de aliis; non enim eſt laudatiuus aut vituperatiuus aliorum, conuiuit tamen omibus & magnis & paruis, ſecundum quod oportet: quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuoſa, non quæcumque ſed bona, id eſt, honeſta: nam omnibus præponit honeſta vtilibus tamquam maiora: vtilia enim quæruntur ad ſubueniendum alicui
4. defectui qui magnanimitati repugnat: ad id vero quod dicitur quod humilitati opponitur, dicendum quod in homine inuenitur aliquid magnum quod ex dono Dei poſſidet, & aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ; magnanimitas ergo facit quod homo ſe magnis dignificet ſecundum conſiderationem donorum quæ poſſider ex Deo, ſicut ſi habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat & ſimiliter eſt dicendum de vſu cuiuſlibet alterius boni, puta ſcientiæ vel exterioris fortunæ, humilitas autem facit quod ſeipſum homo paruipendat ſecundum conſiderationem proprij defectus. Similiter etiam magnanimus contemnit alios ſecundum quod deficiunt à donis Dei, non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat, ſed humilitas alios honorat, & ſuperiores æſtimat, & ſic patet quod magnanimitas & humilitas non ſunt contraria quamuis in contraria tendere videantur, quia procedunt ſecundum diuerſas conſiderationes.

3. Ad tertium dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem quæ pertinet ad rationem ardui quod eſt obiectum iraſcibilis, quam principaliter perficit fortitudo, & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

4 Ad quartum dicendum, quod patientia non ſolum perpetitur pericula mortis circa quæ eſt fortitudo, abſque ſuperabundanti triſtitia; ſed etiam quæcumque alia difficilia ſiue periculoſa, & ſecundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini inquantum autem eſt circa pericula mortis eſt pars integra-
3.3. lis ipſius, vt dictum eſt.

4. Ad quintum dicendum, quod perſeuerantia vno modo dicit continuationem virtutis & hic eſt actus omnium virtutum, alio modo dicit propoſitum perſiſtendi & ſic eſt ſpecialis virtus: quia habet ſpecialem rationem obiecti, ſcilicet laborioſum opus prout natum eſt triſtitiam inferre.

Ad ſextum dicendum, quod fiducia & ſecuri- 22.ad 6.3 d.
tas allatæ à Macrobio ſunt quædam perfectiones c.a.3. q.2. & 4.
magnanimitatis ſeu conditiones: nam fiducia importat ſpem hominis ad magna, ſecuritas autem excludit timorem, quæ duo neceſſe eſt magnanimum habere: conſtantiam vero addit prout ſub magnificentia comprehendi poteſt, oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit conſtantem animum habere, per tolerantiam vero & firmitatem intelligit patientiam & perſeuerantiam: quæ vero ab Andronico afferuntur aut ſunt tantum perfectiones earum quas attulimus, aut cum illis coincidunt; lemma enim eſt idem quod patientia. Eupſychia autem id eſt, animoſitas idem videtur eſſe quod ſecuritas, dicit enim quod eſt robur animæ ad perficiendum opera ipſius, viriliras autem videtur eſſe idem quod fiducia, magnificentię autem addit andragathiam quaſi virilem bonitatem, quæ apud nos ſtrenuitas dici poteſt: ad magnificentiam enim pertinet non ſolum quod homo perſiſtat in executione magnorum operum quod pertinet ad conſtantiam, ſed etiam cum quadam virili prudentia & ſollicitudine ea exequatur quod pertinet ad andragathiam, vnde dicit quod Andragathia eſt viri virtus adinuentiua communicabilium operum: & ſic patet quod omnes huiuſmodi partes ad quatuor principales de quibus ſupra dictum eſt, reducuntur.

Ad ſeptimum dicendum, quod illa quinque quæ 3. Eth. l. 16 &
ponit Ariſtot. deficiunt à vera ratione virtutis, 17 d.11.q.3
quia etſi conueniant in actu fortitudinis, tamen c.3.q.3.c.
differunt in motiuo & ideo non ponuntur partes fortitudinis, ſed quidam fortitudinis modi quibus homines dicuntur tantum ſimilitudinarie fortes.

QVÆSTIO XXII.

De temperantia.

Deinde conſiderandum eſt de Temperantia.

CIRCA QVAM QVÆRVNTVR DVO.

1 *Vtrum temperantia recte definiatur virtus moderatiua concupiſcentiarum & delectationum tactus.*

2 *Vtrum conuenienter aſſignentur partes temperantiæ.*

ARTICVLVS PRIMVS.

An recte definiatur temperantia virtus moderatiua concupiſcentiarum, &c.

VIdetur quod non recte definiatur temperantia, 2.2.q.141.a.
virrus moderatiua concupiſcentiarum & de- 1.arg.1.
lectationum tactus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis eſt naturalis aptitudo ad virtutem, vt dicitur in 1. Eth. ſed temperan-

K

via retrahit à delectationibus ad quas natura inclinat, vt dicitur in 2. Eth. ergo temperantia male definitur virtus moderatiua &c.

22.l.c.arg.1 2 Præterea virtutes ſunt connexæ ad inuicem, vt dictum eſt: ſed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes, multi enim inueniuntur temperati qui tamen ſunt auari, ergo temperantia non eſt virtus.

l.c a.3 arg.2 3 Præterea virtus eſt circa difficile & bonum, ſed difficilius videtur eſſe temperare timorem maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiſcentias & delectationes quæ propter dolores & pericula mortis contemnuntur: ergo male definitur temperantia virtus moderatiua concupiſ. & delectationum.

l.c.a 4.arg.3 4 Præterea ea quæ ſunt vnius generis videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis: ſed omnes delectationes ſenſuum, videntur eſſe vnius generis, ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ, ergo non bene definitur temperantia virtus moderatiua delectationũ tactus.

5 Præterea ſicut in 7. Eth. circa eadem ſunt 7.eth.c.4.5. & 7.22.l.c. a.3.arg 3. temperantia & intemperantia, continentia & incontinentia, perſeuerantia & mollities, ſed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ ineſt ſaporibus, ergo temperantia, eſt circa delectationes guſtus non tactus.

22.q.141.a. 4 in arg.ſed cont.3.eth. l.19 Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in 3. Eth. quod temperantia proprie eſt circa concupiſcentias & delectationes tactus.

22 l.c.q.a.1. & 3.d.33.q.1 a 1.q 1.& ſeq.3.eth.l. 19.& 10.11. 22.q. vnic. de virtut. card.a 1.& 3 22 q.141.a. 3.c. Reſpondeo dicendum, quod nomen temperantiæ dupliciter accipi poteſt, vno modo ſecundum communitatem ſuæ ſignificationis, & ſic non eſt virtus ſpecialis, ſed generalis, quia nomen temperantiæ ſignificat quandam temperiem, id eſt moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus & paſſionibus, quod eſt commune in omni virtute morali, ſi vero conſideretur antonomaſtice temperantia, ſecundum quod refrænat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, ſic eſt ſpecialis virtus, vtpote habens ſpecialem materiam. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod motus paſſionum animæ eſt duplex: vnus quidem ſecundum quod appetitus ſenſitiuus proſequitur ſenſibilia & corporalia bona, alius autem ſecundum quod, refugit ſenſibilia & corporalia mala: primus autem motus præcipue repugnat rationi per immoderantiam: nam bona ſenſibilia & corporalia, ſecundum ſuam ſpeciem conſiderata, non repugnant rationi, ſed magis ſeruiunt ei, ſicut inſtrumenta quibus ratio vtitur ad conſecutionem proprij finis, repugnant autem ei præcipue ſecundum quod appetitus ſenſitiuus in ſe tendit non ſecundum modum rationis, & ideo ad virtutem moralem pertinet proprie huiuſmodi paſſiones moderari, quæ important proſecutionem boni: motus autem appetitus ſenſitiui refugiẽtis mala ſenſibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem ſecundum ſuam immoderantiam, ſed maxime ſecundum ſuum diſceſſum, prout ſcilicet aliquis refugiendo mala ſenſibilia & corporalia quæ interdum concomitantur bonum rationis, per conſequens diſcedit ab ipſo bono rationis, & ideo ad virtutem moralem pertinet in huiuſmodi diſceſſu firmitatem præſtare in bono rationis: ſicut ergo virtus fortitudinis de cuius ratione eſt firmitatem præſtare, præcipue cõſiſtit circa paſſionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, ſcilicet circa timorem; ex conſequenti autem circa audaciam quæ aggreditur terribilia ſub ſpe alicuius boni: ita etiam temperantia quæ importat moderationem quandam, præcipue conſiſtit circa paſſiones tendentes in bona ſenſibilia, ſcilicet circa concupiſcentiam & delectationem; ex conſequenti autem circa triſtitias quæ contingunt ex abſentia talium delectationum: nam ſicut audacia præſupponit terribilia, ita etiam triſtitia talis, prouenit ex abſentia prædictarum delectationum, & quemadmodum fortitudo eſt circa timores & audacias, reſpectu maximorum malorum, quibus ipſa natura extinguitur, quæ ſunt pericula mortis, ita etiam oportet quod temperantia ſit circa concupiſcentias maximarum delectationum, & quia delectatio conſequitur operationem connaturalem: tanto aliquæ delectationes ſunt vehementiores, quanto conſequũtur operationes magis naturales; maxime autem naturales animalibus ſunt operationes quibus conſeruatur natura indiuidui & natura ſpeciei, & ideo temperantia eſt circa delectationes harũ operationũ cui per exceſſum opponitur intemperantia: per defectum vero vitium, quod Philoſophus 2. eth. c 7 & 3. c. 11. dicit eſſe innominatum, quia pauci aut nulli reperiuntur qui hoc vitio peccent: dicit autem poſſe nominari inſenſibilitatem, qua quis omnes delectationes vitat abſque ratione, ſicut homines agreſtes. Nec tamen ex hoc accipitur quod Virginitas qua quis abſtinet ab his delectationibus ſit vitium: ab his enim abſtinet ſecundum rationem rectam: quemadmodum etiam non eſt vitioſum quod aliqui milites ab illis abſti- 22.q.141.c. neant ſe, vt liberius vacent rebus bellicis, & per 1.2.3 4.5. hoc patet quod bene definiatur temperantia virtus eth.l.11.2. moderatiua concupiſcentiarum & delectationum eth.l.c. tactus. 22 q 151 a. 1 2.& ſeq. l.c.in obi. 9.1.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod eſt conueniens vnicuique, vnde homo naturaliter appetit delectationem ſibi conuenientem; quia vero homo inquantum huiuſmodi, eſt rationalis, conſequens eſt quod delectationes ſunt homini conuenientes quæ ſunt ſecundum rationem & ab his non retrahit temperantia, ſed potius ab his quæ ſunt contra rationem: vnde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ, ſed conuenit cum ea; contrariatur tamen naturæ beſtiali, non ſubiectæ rationi.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia ſecundum quod perfecte habet rationem virtutis, non eſt l.c.in obiect.ad 2 ſine prudentia qua carent quicumque vitioſi, & ideo illi qui carent alijs virtutibus oppoſitis vitijs ſubditi, non habent temperantiam quæ eſt virtus, ſed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali diſpoſitione prout virtutes quædam imperfectæ ſunt hominibus naturales, vt dictum eſt, vel per conſuetudinem acquiſitæ quæ ſine prudentia non habent perfectionem rationis.

Ad tertium dicendum, quod concupiſcentia l.c. in obiect.ad 3 importat impetum quendam appetitus in delectabile qui indiget refrænatione, quod pertinet ad temperantiam: ſed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate quam præſtat fortitudo, & ideo temperantia proprie eſt circa concupiſcentias, fortitudo circa timores.

Ad quartum dicendum, quod delectationes l.c.in obiect.ad 4 aliorum ſenſuum aliter ſe habent in hominibus, & aliter in alijs animalibus, in alijs enim animalibus ex alijs ſenſibus non cauſantur delectationes niſi in ordine ad ſenſibilia tactus, ſicut leo delectatur videns ſeruum, vel audiens vocem eius, propter cibum: homo autem delectatur ſecundum alios ſenſus, non ſolum autem propter hoc, ſed etiam propter conuenientiam ſenſibilium, & ſic circa

delectationes aliorum ſenſuum inquantum referuntur ad delectationes tactus eſt temperantia, non principaliter, ſed ex conſequenti, inquantum autem ſenſibilia aliorum ſenſuum ſunt delectabilia propter ſui conuenientiam (ſicut cum delectatur homo in ſono bene harmoniſato) illa delectatio non pertinet ad conſeruationem naturæ, vnde non habent huiuſmodi paſſiones illam principalitatem, vt circa eas antonomaſtic temperantia dicatur.

Ic in obiect 2ij. Ad quintum dicendum, quod delitiæ principaliter quidem conſiſtunt in ipſa ſubſtantia alimenti, ſed ſecundario in exquiſito ſapore & præparatione ciborum.

ARTICVLVS II

Vtrum conuenienter aſsignentur partes Temperantiæ.

22 q. 144 a 1. in arg. ſed contra VIdetur quod non recte aſſignentur partes temperantiæ, verecundia, & honeſtas, quaſi integrales: abſtinentia, ſobrietas, & caſtitas ſubiectiue; continentia, clementia, & modeſtia, potentiales. Dicit enim Philoſophus 2. Ethic. quod verecundia non eſt virtus, ergo male ponitur pars integralis.

22. q. 145. a. 4. arg. p. 2 Præterea non poſſibile quod idem reſpectu eiuſdem ſit pars & totum: ſed temperantia eſt pars honeſti, vt Tullius dicit in 2. Rhet. ergo honeſtas non eſt pars integralis temperantię.

q. 146. a. p. arg. 3. 3 Præterea omnis virtus in medio conſiſtit, vt dicitur in 2. Ethicorum, ſed abſtinentia non videtur in medio conſiſtere, ſed in defectu, cum ex ſubſtractione nominetur, ergo abſtinentia non eſt virtus, ergo non bene ponitur pars ſubiectiua potentiæ

q. 149. a. 1. arg. 3. 4 Præterea ſicut in his quæ ad nutritionem pertinent diſtinguitur cibus à potu, ita etiam diſtinguuntur diuerſa genera ciborum, & diuerſa genera potuum: ſi ergo ſobrietas eſt quædam ſpecialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi, ſit quædam ſpecialis virtus, quod eſt inconueniens, non ergo videtur quod ſobrietas ſit ſpecialis virtus, nec proinde pars ſubiectiua temperantiæ.

q. 151. a. 3. arg. 1. 5 Præterea caſtitas non eſt virtus diſtincta ab abſtinentia Circa materiam enim vnius generis ſufficit vna virtus, ſed vnius generis videntur eſſe quæ pertinent ad vnum ſenſum, cum ergo delectatio circa quam eſt caſtitas, & delectatio circa quam eſt abſtinentia, pertineant ad tactum, ex hoc videtur quod caſtitas non ſit virtus diſtincta ab abſtinentia, ac proinde non ſit ſpecialis pars temperantiæ.

q. 155. a. p. arg. p. 6 Præterea continentia vt dicit Phil. 7. Eth. diuiditur contra virtutem vniuerſalem, ergo non debet poni pars temperantiæ.

q. 157. a. 3. arg. 1. 7 Præterea clementia eſt diminutiua pœnarum; hoc autem Phil. 5 Eth. attribuit Epiikiæ, quæ pertinet ad iuſtitiam, vt dictum eſt, ergo clementia non eſt pars temperantię.

arg 2. 8 Præterea temperantia eſt circa concupiſcentias, clementia autem reſpicit iram & vindictam, non ergo debet poni pars temperantiæ.

q. 160. a. 1. arg. 1. 3. d. 31. q. 3 a. 3. 1. arg 3 9 Præterea modeſtia à modo dicitur. ſed in omnibus virtutibus requiritur modus, ergo modeſtia eſt generalis virtus, ergo non debet poni pars temperantię.

22. q. 143. a. p. arg. p. Sed contra Andronicus dicit quod familiares temperantię ſunt, auſteritas, continentia, humilitas, ſimplicitas, ornatus, bona ordinatio, per ſe ſufficientia, ergo non ſufficienter enumerantur partes temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt alicuius virtutis cardinalis, tripliciter partes eſſe dicuntur, ſcilicet integrales, ſubiectiuæ, & potentiales, & dicuntur partes integrales alicuius virtutis, conditiones quæ neceſſe eſt concurrere ad virtutem, & ſecundum hoc ſunt duę partes integrales temperantiæ, ſcilicet, verecũdia per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam, & honeſtas per quam ſcilicet aliquis amat pulchritudinem temperantię: harũ autem partium prima quidem eſt magis laudabilis quædam paſſio quã virtus, niſi ſecundũ quod cõmuniter nomen virtutis, ſumitur pro eo omni quod eſt bonum & laudabile, in humanis actibus vel paſſionibus: ſecunda vero proprie loquẽdo in omni virtute reperitur: ſed quia vt ex dictis patet tẽperantia inter virtutes vindicat ſibi quendam decorem & vitia temperantiæ maxime turpitudinem habẽt, ideo honeſtas quæ nihil eſt aliud quam decorum aliquod ſpirituale, ſpeciali quadam ratione attribuitur temperantiæ, tamquam pars eius non quidem ſubiectiua, vel ſicut virtus adiuncta, ſed pars integralis ipſius, ſicut quædam eius conditio, verecundia vero eidem adiungitur inquantum eſt id quod homini turpiſſimum & indecentiſſimum repellit, ſcilicet brutales voluptates. Partes autem ſubiectiuæ alicuius virtutis dicuntur ſpecies eius. Oportet autem diuerſificare ſpecies virtutum ſecundum diuerſitatem materiæ vel obiecti: eſt autem temperantia circa delectationes tactus, quæ diuiduntur in duo genera. Nã quædam ordinant ad nutrimentum & in his quantum ad cibum eſt abſtinentia quæ moderatur delectationes ciborum, inquantum natæ ſunt abſtrahere hominem à bono rationis, tum propter eandem magnitudinem, tum etiam propter neceſſitatem ciborum quibus homo indiget ad vitæ conſeruationem quam maxime homo deſiderat. Quantum autem ad potum proprie ponitur ſobrietas quæ prout ſpecialiter ſumitur, attenditur circa potum non quẽcumque, ſed eum qui ſua fumoſitate natus eſt caput conturbare, ſicut vinum & omne quod inebriare poteſt inquantum eius vſus moderatus multum confert, & modicus exceſſus multum lædit. Huic autem vtrique virtuti, ſcilicet abſtinentiæ & ſobrietati, opponitur gula quę eſt inordinatus vſus cibi & potus, quæ diuiditur in commeſſationem & ebrietatem, quarum prima dicit proprie ſuperfluam & nimis accuratam comeſtionem ſecundum conditionem perſonæ: ſecunda vero dicit exceſſum in vſu vini. 3. d. 33 22 a. q. 143. ad 161. 1. Eth. l. 19. & ſeq. 4. Eth. l 17. 9 Eth. l. 5. & ſeq

Quædam autem delectationes tactus ordinantur ad vim generatiuam & in his quantum ad actum principalem eſt caſtitas quę ex hoc nominatur quod per rationem concupiſcentia caſtigatur quæ ad modum pueri eſt refrænãda, vt patet per Philoſophum in 3. Eth. & hoc quia ſi concupiſcentia bene ratione perſuadeatur, ad quoddam dominium & ad multum augmentum perueniet & huius ratio eſt quia appetitus delectationis eſt inſatiabilis, quinimo quanto plus guſtatur plus concupiſcitur & inde eſt quod ſicut puero & inſipienti, ita etiam concupiſcẽtię propria operatio auget conatum. Circa circunſtãtias vero actus eſt pudicitia à pudore dicta quod maxime ſit circa illa de quibus homines magis verecundantur atque huic vtrique virtuti opponitur luxuria à qua luxurioſus dicitur quaſi ſolutus in voluptates vt dicit Iſidorus in lib. Etym. & hoc ideo quia per eiuſmodi voluptates maxime anima hominis ſoluitur. Partes autem potentiales alicuius virtutis vt principalis dicuntur virtutes ſecundariæ, quæ modum 22 q. 151. a 1. c.

quem principalis virtus obſeruat circa aliquam principalem materiam, eundem obſeruat in quibuſdam aliis materiis in quibus non eſt ita difficile: pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus quas difficillimum eſt moderari. Vnde quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, & reſtrenationē appetitus in aliquid tendentis, poni poteſt pars temperantię ſicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter, vnomodo in interioribus motibus animi, alio modo in exterioribus motibus & actibus corporis. Tertio modo in exterioribus rebus, præter motum autem concupiſcentiæ quem refrænat & moderatur temperantia, tres motus inueniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem eſt motus voluntatis commotę ex impetu paſſionis & hunc motum refrænat continentia, quæ in tantum habet de ratione virtutis inquantum ſcilicet per illā ratio firmatur contra paſſiones inſurgentes, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, ſecundum quam etiam appetitus ſenſitiuus ſubditur rationi ſic, vt in eo non inſurgant vehementes paſſiones rationi contrariæ. Et ideo Philoſophus
6 Eth.l.vlt. in fin. dicit in 4. Ethic. quod continentia non eſt virtus, ſed mixta, inquantum ſcilicet habet aliquid de virtute obfirmando voluntatē contra impetum paſſionis & deficit in aliquo à virtute, inquantum patitur concupiſcentias prauas vehementes: huic autem
22 q.156.a. 3.c. opponitur incontinentia in hoc diſtincta ab intemperantia, quod in eo qui eſt incontinens voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua paſſione vehementi: in eo autem qui eſt intemperatus voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per conſuetudinem acquiſito; & quia paſſio cito tranſit, habitus autem eſt qualitas difficile mobilis; inde eſt quod incontinens ſtatim pœnitet tranſeunte paſſione, quod
22 q.156.a.3 c. non accidit de intemperato, quinimo gaudet ſe peccaſſe, eo quod operatio peccati facta eſt ei conna-
7 Eth.l.10. turalis ſecundum habitum: & inde eſt quod incontinens, eſt melior intemperato, quia ſaluatur in eo optimum principium, ſcilicet recta æſtimatio de fine, vt dicit Philoſophus 7. Ethicorum. hinc etiam patet quod continentia & incontinentia non ſunt in concupiſcibili ſicut in ſubiecto. Quia omnis virtus in aliquo ſubiecto exiſtens facit illud differre à diſpoſitione quam habet cum ſubijcitur oppoſito vitio: concupiſcibilis autem eodem modo ſe habet. Alius autem motus interior in aliquid tendens eſt motus ſpei & audaciæ, quæ ipſam conſequitur: & hunc motum moderatur ſeu refrænat humilitas, quæ temperat animum ne immoderate tendat in excelſa. Cui opponitur ſuperbia, quæ eſt inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, ſuperbus enim dicitur, qui ſuper vult videri quam eſt: vt dicit Iſid. in lib. Etymol. Tertius motus eſt tendens in vindictam quam refrænat manſuetudo, ſiue clementia, quæ quidem inquantum refrænant impetum iræ, concurrunt in eundem effectum: differunt tamen ab inuicem, inquantum manſuetudo proprie diminuit paſſionem iræ, in qua ſi excedatur eſt vitium iræ, ſiue iracundiæ, quæ eſt inordinatus appetitus vindictæ. Clementia autem eſt moderatiua exterioris punitionis, in qua ſi excedatur dicitur eſſe crudelitas, quæ in hoc à ſæuitia ſeu feritate diſtinguitur, quod hæc in pœnis inferendis, non conſiderat aliquam culpam eius qui punitur, ſed ſolum hoc quod delectetur in hominum cruciatu.

Circa motus autem corporales moderationem, & reſtrænationem facit modeſtia; quæ in hoc differt à temperantia, quod temperantia eſt moderatiua eorum quæ difficillimū eſt refrænare. Modeſtia autem eſt moderatiua eorum quæ in hoc mediocriter ſe habent, quæ quidem præcipue videntur eſſe quatuor, quorum vnum eſt motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur humilitas, de qua iam dictum eſt, ſecundum eſt deſiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, & hoc moderatur ſtudioſitas, quæ opponitur curioſitati: licet enim veritatis cognitio per ſe bona ſit, ipſe tamen appetitus vel ſtudium cognoſcendæ veritatis poteſt habere rectitudinem vel peruerſitatem. Tertium autem eſt quod pertinet ad corporales motus, & actiones, vt ſcilicet decenter & honeſte fiant, tam in his quæ ſerio quam in his quæ ludo aguntur, & circa hoc eſt virtus quam Philoſophus 4. Ethic. vocat eutrapeliam. Dicitur autem aliquis Eutrapelus a bona conuerſione, quia ſcilicet bene conuertit aliqua dicta vel facta in ſolatium. Quia ſicut homo indiget quiete corporali, ad corporis refocillationem, ita etiā ex parte animæ, in cuius operationibus tāto magis fatigatur, quanto vehemētius operibus rationis intendit. ſicut autem fatigatio corporalis ſoluitur per quietem corporis, ita etiam oportet quod fatigatio animalis ſoluatur per animæ quietem, quies autem animæ eſt delectatio, quæ conſiſtit in dictis vel factis, quæ quatenus in illis non quæritur niſi delectatio animæ, vocantur ludicra vel iocoſa: & ideo neceſſe eſt talibus interdum vti quaſi ad quandam animæ quietem.

Circa quæ tamen videntur eſſe tria præcipue cauenda, quorum primum & principale eſt quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nociuis. Aliud autem attendendum eſt ne totaliter grauitas animę reſoluatur. Vnde Ambroſ. dicit in de offic. caueamus ne dum relaxare animum volumus, ſoluamus omnem harmoniam quaſi concentum quendā bonorū operum: vnde in ioco ſemper aliquid probi ingenij elucere debet. Tertio autem attendendum eſt ſicut & in omnibus aliis humanis actionibus, vt congruat perſonæ & tempori, & loco, & ſecundum alias circunſtantias debite ordinetur, vt ſcilicet ſit & tempore & homine dignus, etſi vnum iſtorum prętermittatur erit vitium oppoſitum per exceſſum Eutrapeliæ quod vocat Philoſophus bomolochiam, nos autem ſcurrilitatem dicere poſſumus qua quis nihil aliud quærit quam riſum facere & ſua & aliorum 4.Eth.l.16. dicta & facta conuertere in riſum; & talia dicit quorum nullum diceret homo gratioſus & virtuoſus, ſed nec audiret, qui vero in his ludicris & iocoſis deficit vocatur agreſtis, quod inutilis ſit ad tales collocutiones ludicras, nihil enim confert ad eas, ſed in omnibus contriſtatur, quod vitium eſt, licet minus quam ſcurrilitas. Quartum autem eſt quod pertinet ad exteriorem apparatum puta in veſtibus & in aliis eiuſmodi circa quem multiplex virtus & vitium eſſe contingit; quæ communi nomine modeſtiæ aut immodeſtię appellantur.

Ad primum patet ſolutio ex dictis. in c.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia ponitur pro ſubiectiua parte honeſti prout ſumitur in ſua 22.q 145.a 3.ad p. communitate, ſicut dictum eſt, ſic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam q.146.a.f. ad 3. pertinet reſtrenare delectationes, quę nimis animum ad ſe alliciunt, ſicut ad fortitudinem pertinet firmare animum cōtra timores à bono rationis repellentes, & ideo ſicut laus fortitudinis conſiſtit in quodam exceſſu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitu-

dinis, ita etiam laus temperantiæ, in quodam defectu, & ex hoc ipſa, & omnes partes eius denominantur: vnde & abſtinentia, quia eſt pars temperantiæ, denominatur a defectu, & tamen conſiſtit in medio, inquantum eſt ſecundum rationem rectam.

q.143.a.2. ad 3. Ad quartum dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus eſt vna & eadem ratio impediendi rationis vſum, & ſic illa potuum diuerſitas per accidens ſe habet ad virtutem, & propter hoc ſecundum huiuſmodi diuerſitatem, virtutes non diuerſificantur. Et eadem ratio eſt de diuerſitate ciborum.

q.151.a.3. ad 1. Ad quintum dicendum, quod temperantia non conſiſtit ſimpliciter circa delectationes tactus, quantum ad iudicium ſenſus de tangibilibus, quod eſt eiuſdem rationis in omnibus: ſed quantum ad ipſum vſum tangibilium, vt dicitur in 3. Eth. eſt autem alia ratio vtendi tangibilibus, puta cibis & potibus & alijs, & ideo oportet eſſe diuerſas virtutes, licet ſit vnus ſenſus.

3.d.33.q.1.a.3.q.p.ad p. Ad ſextum dicendum, quod continentia tripliciter dicitur: vno modo ſecundum quod aliquis habet rationem rectam, quæ à paſſionibus excellentibus, nondum edomitis refrænat, & eſt circa eadem ac temperantia, vt in 7. Eth. dicitur: ſic enim 22.q.155.a.1 ad 1. Philoſ. continentiam accipit, & differt à temperantia in hoc quod temperatus huiuſmodi paſſiones non patitur, & ſecundum hoc continentia non eſt virtus, quia operatur quod eſt bonum, non delectabiliter, & faciliter, quod requiritur ad virtutem Et ita reducitur ad temperantiam ſicut imperfectum ad perfectum, & vt pars potentialis. Alio modo dicitur continentia, ſecundum quam homo ſe refrænat non ſolum ab illicitis delectationibus, ſed etiam à licitis, & ſic dicit quendam perfectum ſtatum temperantiæ, ſicut virginitas, vnde reducitur ad temperantiam per modum partis ſubiectiuæ. Tertio modo dicitur continentia, per quam reducimus animum à quibuſlibet concupiſcentiis, & hanc acceptionem ponit etiam Philoſophus 7. Eth. vnde ſic ponitur pars temperantiæ, inquantum modum temperantiæ ſeruat etiam circa alienum.

22.q.157.a.3. ad 1. Ad ſeptimum dicendum, quod in diminutione pœnarum duo ſunt conſideranda, quorum vnum eſt vt diminutio pœnarum fiat ſecundum intentionem legiſlatoris licet non ſecundum verba legis, & ſecundum hoc pertinet ad Epijkiam. Aliud autem eſt quædam moderatio affectus, vt homo non vtatur ſuâ poteſtate in inflictione pœnarum, & hoc proprie pertinet ad clementiam: propter quod Seneca dicit quod clementia eſt temperantia animi, in poteſtate vlciſcendi: Et hæc quidem moderatio animi prouenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud, quod poteſt alium contriſtare. Et ideo dicit Seneca quod clementia eſt quædam lenitas animi: nam è conuerſo auſteritas animi videtur eſſe in eo quod non veretur alios contriſtare.

ibid. ad 2. Ad octauum dicendum, quod adiunctio virtutum ſecundariarum ad principales magis attenditur ſecundum modum virtutis, qui eſt quaſi quædam forma eius, quam ſecundum materiam, clementia autem conuenit cum temperantia in modo, vt dictum eſt, licet non conueniat in materia.

q.160.a.2. ad 1. Ad nonum dicendum, quod nomen communius quandoque appropriatur ijs quæ ſunt infima, ſicut nomen commune angelorum, appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam & modus qui communiter obſeruatur in qualibet virtute appropriatur ſpecialiter virtuti quæ in minimis modum 3.d.33.q.3.a.2.q.1.ad 3. ponit. Vel dic quod modeſtia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia: ſecundum quod hic accipitur, ſed tantum in exterioribus partibus, vt ſcilicet in eis maturitas debita obſeruetur, & huius virtutis pars potiſſima eſt Eutrapelia, quam Philoſ. ponit, quia etiam in ludicris, in quibus eſt difficilius, modum non excedit.

Ad decimum dicendum, quod Andronicus modeſtiam in tria diuidit, ad quam primum pertinet 22.q.145.a. vnic. c. 3 d. 33.q.3.a.2. q.3 c. diſcernere quid ſit faciendum, & quid dimittendum, & quid quo ordine ſit agendum: & in hoc firmum perſiſtere, & quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem eſt, quod homo in eo quod agit decentiam obſeruet, & quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem eſt in colloquijs amicorum vel quibuſcumque alijs, & quantum ad hoc ponitur auſteritas. Circa exteriora vero moderatio dupliciter eſt adhibenda, primo quidem vt ſuperflua non requirantur, & quantum ad hoc ponitur per ſe ſufficientia, ſeu parcitas; ſecundo vt non nimis exquiſita homo requirat, & quantum ad hoc ponitur ſimplicitas.

QVÆSTIO VLTIMA.

De virtute heroica.

Poſt conſiderationem de quatuor virtutibus cardinalibus, ad complendum totum hoc opus morale, ſequitur conſiderare de virtute heroica.

CIRCA QVAM QVÆRITVR VNVM.

An ſit virtus heroica.

Videtur quod non detur virtus heroica: vel enim eſt virtus communis vel aliqua ex virtutibus ſpecialibus: non eſt autem vna ex virtutibus ſpecialibus inter relatas enim enumerari debuiſſet, non poteſt etiam eſſe communis virtus, commune enim non reperitur niſi ſuis particularibus, ergo non datur aliqua virtus heroica. 7.eth.l.1.

2 Præterea omnis virtus habet aliquod vitium ſibi oppoſitum, at virtutis heroicæ conuenienter ibid. oppoſitum aſſignari non poteſt: oppoſitum enim virtutis conſiſtit in exceſſu vel in defectu: in exceſſu autem virtuti heroicæ nihil opponitur, dicitur enim in hoc conſiſtere, quod modum humanum excedat nec etiam per defectum: deficere enim ita, quod aliquis ſupra humanum modum non excedat, non eſt vitium, ergo non poteſt conuenienter aſſignari oppoſitum heroicæ virtutis, ergo videtur quod non detur virtus heroica.

Sed contra eſt quod Philoſ. 7. Eth. contra virtutem ſimpliciter dictam diuidit virtutem heroicam, 7.eth.l.1.3. p q.p.a.p c. quam diuinam dicit, eo quod per excellentiam homo ſit quaſi Deus.

Reſpondeo dicendum cum virtus in omnibus rebus inueniri poſſit, ſecundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur, loquentes ibid. & 3.p. q.7.a.2.ad 2. ad Gal.3.l. 6. 1.2.q.68 & 9.ad 1.7. eth.l.1. tantum in morali materia de virtute intelligimus de virtute humana, quæ quidem ad operationem humanam bene agendam perficit: operatio autem hominis poteſt dici tripliciter. Primo ex potentia eliciente, vel imperante operationem, ſicut operatio rationis, vel alicuius potentiæ quæ obedit rationi, quia ratione habet homo quod ſit homo. Nutrire

autem & ſentire, non ſunt operationes hominis, inquantum eſt homo, ſed inquantum eſt viuum & animal: & ſecundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas, in quibus non communicat homo cum brutis, poſſunt dici virtutes humanæ: ſecundo dicitur operatio humana, ex materia vel obiecto, ſicut illa quæ habet pro obiecto paſſiones ſiue operationes humanas ſic enim virtutes morales propriè virtutes humanæ dicuntur: vnde
7.eth.l.1. dicit Philoſ 10. Eth. quod opus ſpeculatiuæ virtutis, eſt magis diuinum quam humanum quia habet neceſſaria & æterna, pro materia, non autem humana. Tertio operatio dicitur humana ex modo, quia ſcilicet in operationibus humanis vel primo vel ſecundo modo ſumptis, etiam modus humanus ſeruatur. Si autem ea quæ hominis ſunt ſupra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana ſimpliciter, ſed quodammodo diuina; vnde Philoſophus in 7. Eth. contra virtutem ſimpliciter diuidit virtutem heroicam quam diuinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quaſi Deus Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod anima humana media eſt inter ſuperiores ſubſtantias & diuinas, quibus communicat per intellectum, & animalia bruta, quibus communicat in ſenſitiuis potentiis. Sicut ergo affectiones ſenſitiuæ partis, aliquando corrũpuntur in homine vſque ad ſimilitudinem beſtiarũ vnde vocãtur beſtiales, ſupra humanã malitiam: ita etiã rationalis pars quandoque perficitur in homine & formatur vltra communem modum humanæ perfectionis quaſi ad ſimilitudinem ſubſtantiarum ſeparatarum, in quo conſiſtit diuina virtus, ſupra humanam virtutem & communem, ſeu heroica: heroes enim Gentiles vocabant animas defunctorum virorum inſignium quos etiam eſſe deificatos dicebant.

1.p.q.7.a.1. a 2 2. Ad primum ergo dicendum, quod virtus heroica vel diuina, non differt à virtute communiter dicta, niſi ſecundum perfectiorem modum, inquantum ſcilicet aliquis eſt diſpoſitus ad bonum quoddam altiori modo quam communiter omnibus competat.

7. Eth l.1. Ad ſecundum dicendum, quod oppoſitum virtutis heroicæ eſt beſtialitas, qua homines dicuntur beſtiales. Tres autem modos ponit Philoſophus, ſecundum quos aliqui fiunt beſtiales, quorum primus eſt ex conuerſatione gentis: ſicut apud barbaros qui rationalibus legibus non vtuntur, propter malam communem conſuetudinem. Secundo contingit aliquibus propter ægritudines & orbitates, id eſt amiſſiones charorum, ex quibus in amentiam incidunt & quaſi beſtiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiæ: quod vt intelligatur præter ea quę de moralibus ſupra dicta ſunt, ab alio principio reſumendum, vt dicamus quod, eorum quæ ſunt circa mores fugienda, tres ſpecies ſunt, ſcilicet malitia, incontinentia, & beſtialitas, & horum quidem differentiam oportet ſic accipere: cum enim bona actio non ſit ſine ratione practica, & appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum peruertitur contingit quod aliquid ſit in moribus fugiendum: ſi quidem igitur ſit peruerſitas ex parte appetitus, & ratio practica remaneat recta, erit incontinentia quæ ſcilicet eſt quando aliquis rectam æſtimationẽ habet, de eo quod eſt faciendum vel vitandum, ſed propter paſſionem appetitus in contrarium trahit. Si vero in tantum inualeſcat appetitus peruerſitas, vt rationi dominetur, ratio ſequitur id quo appetitus corruptus inclinat, ſicut principium quoddam, æſtimans illud vt finem optimum, vnde ex electione operabitur peruerſa, ex quo aliquis dicitur malus, vt dicitur 5. Eth. vnde talis diſpoſitio dicitur malitia. 5.Eth l.16 Eſt autem conſiderandum quod peruerſitas in vnaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei; ſicut ægritudo corporalis in homine contingit ex hoc quod corrumpitur humorum debita proportio huic homini: Et ſimiliter, peruerſitas appetitus, qui interdum rationem peruertit, in hoc conſiſtit quod corrumpitur commenſuratio humanarum affectionum, talis autem corruptio non conſiſtit in indiuiſibili, ſed habet latitudinem quandam, vt patet de temperantia humorum in corpore humano. Saluatur enim natura humana cum maiori vel minori caliditate: & ſimiliter contemperantia vitæ humanæ ſaluatur ſecundum diuerſas materias affectionum: vno igitur modo poteſt contingere peruerſitas in tali conſonantia, ita quod non procedat extra limites humanæ vitæ, & tunc dicetur ſimpliciter incontinentia vel malitia humana. ſicut ægritudo humana corporalis, in qua ſaluari poteſt natura humana: alio modo poteſt corrumpi contemperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur extra limites humanæ vitæ, in ſimilitudinem affectionum alicuius beſtiæ, puta leonis, aut porci, & hoc eſt quod vocatur beſtialitas, ex qua cõtingit quod quoſdã ſuperexcellenter diffamamus, dicentes eos beſtiales: ſed ſicut virtus diuina, ſeu heroica raro in bonis inuenitur, ita beſtialitas raro in malis. Et ſic cum laude Dei finimus Philoſophiam moralem, qui ſit benedictus in ſecula ſæculorum Amen.

FINIS.